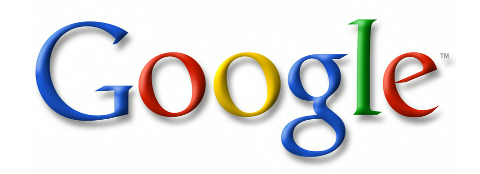


130.

ÜBER

VERANLASSUNG UND ZWECK

DES

RÖMERBRIEFES

VON

DR. EDUARD GRAFE

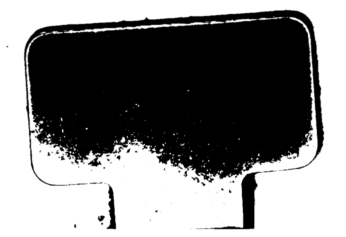


FREIBURG I. B. & TÜBINGEN 1881

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR

(PAUL SIEBECK)


600099165-





ÜBER

VERANLASSUNG UND ZWECK

DES

RÖMERBRIEFES

VON

DR. EDUARD GRAFE



FREIBURG I. B. & TÜBINGEN 1881

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR

(PAUL SIEBECK)

ÜBER DEN RÖMERBRIEF.

ÜBER

VERANLASSUNG UND ZWECK

DES

RÖMERBRIEFES

VON

DR. EDUARD GRAFE



FREIBURG I. B. & TÜBINGEN 1881
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK)

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

Vorwort.

Nachdem in neuerer Zeit besonders durch die Forschungen von Mangold, Beyschlag, Holsten, Lipsius, Pfleiderer, Volkmar, Weizsäcker, Reuss, Godet und B. Weiss die Frage des Römerbriefes wieder lebhaft erörtert worden ist, wird es nicht überraschen, wenn auf den nachfolgenden Seiten noch einmal eine eingehende Uebersicht über die Arbeiten der letzten Jahre angestellt und im Anschlusse daran auf's Neue eine Beleuchtung der so schwierigen Frage des Römerbriefes versucht wird. — Unter der Frage des Römerbriefes verstehe ich die Frage nach dem Zwecke des Schreibens und den besonderen Verhältnissen der römischen Gemeinde, die den Apostel zum Schreiben an diese veranlassten. Um diese Frage zu beantworten, beschränke ich mich bei meiner Untersuchung ausschliesslich auf den Brief selbst. Denn er bleibt doch immer die Hauptquelle, und nach der Anschauung, die vom Briefe selbst gewonnen wird, richtet sich in der Regel die Beurtheilung der ausser dem Briefe vorhandenen Zeugnisse für die Verhältnisse der römischen Gemeinde. Bei der Prüfung des Briefes aber kam es mir vor Allem darauf an, die vorliegende Frage nicht nur nach einzelnen Stellen des Briefes zu beantworten, sondern den ganzen Inhalt

und das Gedankengefüge des Schreibens zu Rathe zu ziehen. Dass hierbei die vielen exegetischen Schwierigkeiten im Einzelnen nur theilweise berücksichtigt, die wichtigen biblisch-theologischen Fragen aber gar nicht erörtert worden sind, wird durch die Bestimmung meiner Aufgabe hinlänglich gerechtfertigt sein.

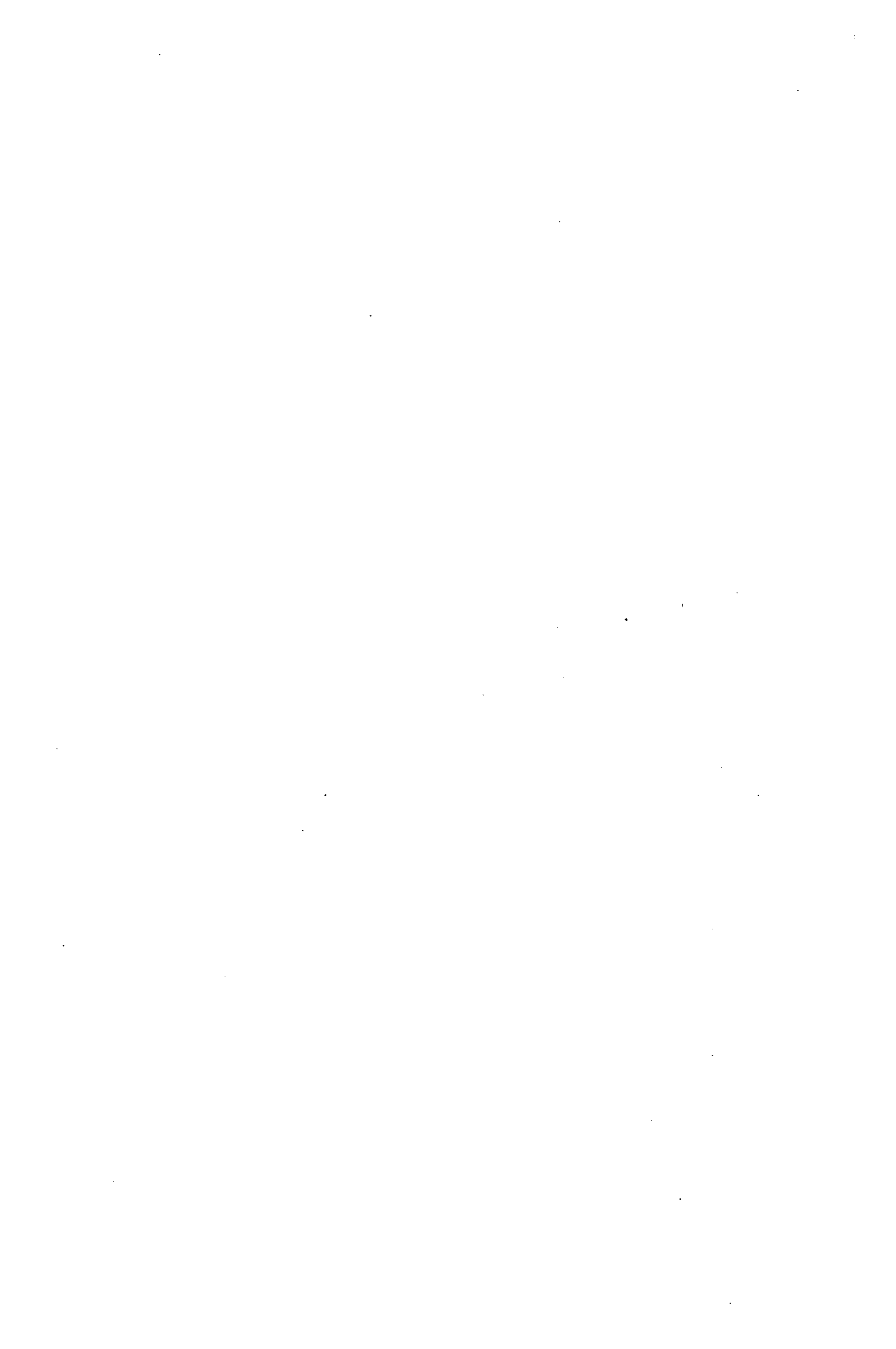
Bei dem geschichtlichen Ueberblicke über die vorliegende Frage, den ich der eigenen Untersuchung vorangeschickt habe, ist absolute Vollständigkeit der Litteratur nicht beabsichtigt, doch sollte nichts übergangen werden, was zum Fortschritte der Untersuchungen beigetragen hat. Mit Absicht habe ich bei dieser geschichtlichen Darstellung alle eigene Kritik umgangen, da sonst vielfache Wiederholungen nicht zu vermeiden gewesen wären, ausserdem aber die vorhandenen Arbeiten von den verschiedensten Seiten eingehende Kritik erfahren haben. Auch blieb mir ja für die neuesten Untersuchungen bei Entwicklung der eigenen Ansicht Raum für polemische Ausführungen.

Zugleich benutze ich diese Gelegenheit, um vor Allem Herrn Professor Dr. Carl von Weizsäcker und Herrn Oberconsistorialrath Professor Dr. Bernhard Weiss meinen verbindlichen Dank auszusprechen für vielfache Anregung und gütige Unterstützung, die sie meiner Arbeit durch Rath und That angedeihen liessen.

Berlin im September 1881.

Der Verfasser.

Inhalt.



I. Geschichtlicher Ueberblick über die Entwicklung der Frage des Römerbriefes[1]).

Eine wirklich geschichtliche Behandlung des Römerbriefes hat zum ersten Mal Baur[2]) durchgeführt. Daher muss die Darstellung des gegenwärtigen Standes der Römerbrieffrage hauptsächlich von ihm ausgehen. Doch sollen die unmittelbaren Vorgänger von Baur hier kurz zur Sprache kommen, da Baur zum Theil gerade durch die Opposition gegen sie zur Gestaltung seiner Ansicht veranlasst wurde.

Schon vor Baur hat Eichhorn[3]) einen Versuch gemacht, die Entstehung des Römerbriefes geschichtlich zu erklären. Nach ihm sind zwar die Leser selbst dem paulinischen Lehrbegriff zugethan. Paulus polemisirt aber gegen Juden, die noch nicht zum Christenthum bekehrt sind, und das desshalb, weil die Juden, über den häufigen Uebertritt der Proselyten zum Christenthum unwillig, zu beweisen suchten, ihre Religion befriedige schon alle Bedürfnisse des Menschen; einer neuen Religion bedürfe es

---

[1]) Vgl. zur Geschichte der Frage besonders Mangold, Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde. 1866. S. 3 ff.

[2]) Vgl. die weiter unten S. 6 f. aufgeführten Schriften von Baur.

[3]) Vgl. Eichhorn, Einleitung in das Neue Testament. 1812. III. S. 202 ff.

also nicht. Dem gegenüber gebe Paulus eine Darlegung der Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit des Judenthums und eine Empfehlung des Christenthums nach seinem Lehrbegriff, als einer Religion, die allein allen religiösen Bedürfnissen der Juden und Heiden Genüge thue. — Auch Hug[1]) sucht nach einer bestimmten historischen Veranlassung des Briefs und findet sie gegeben in den besonderen Verhältnissen der römischen Gemeinde, wie sie nach Aufhebung des Ediktes von Claudius durch die Rückkehr der früheren judenchristlichen Mitglieder der Gemeinde herbeigeführt worden waren. Zwischen beiden Theilen, Heiden- und Judenchristen, Eintracht und gegenseitiges Verständniss zu bewirken, ist der Zweck des Briefes. Der Brief ist zunächst an die Judenchristen gerichtet. — Eine ganz ähnliche Zweckbestimmung findet sich auch bei Bertholdt[2]), Schott[3]), Hemsen[4]), Klee[5]), Bretschneider[6]). Ihnen allen ist bei untergeordneten Abweichungen gemeinsam die Betonung der Tendenz, die Christen aus Juden und Heiden mit einander zu versöhnen und besonders die Vorurtheile der Juden gegen Aufhebung des mosaischen Gesetzes zu beseitigen. — Den im Anschluss an Hug Genannten kann auch Flatt[7]) zugezählt werden, insofern er unter anderen speciellen Zwecken, die er

---

[1]) Vgl. Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes von Hug. 2 Theil. 3. Auflage. 1826. S. 388 ff.

[2]) Vgl. Bertholdt, Hist. krit. Einleitung etc. 6. Theil. 1819. S. 3271 ff.

[3]) Vgl. Schott, *Isagoge historico-critica in libros n. foed. sacros.* 1830. S. 243 ff.

[4]) Vgl. Hemsen, Der Apostel Paulus etc. Herausgegeben von Lücke. 1830. S. 400 ff.

[5]) Vgl. Klee, Commentar 1830. S. 13 ff.

[6]) Vgl. »Für Christenthum und Gottesgelahrtheit, eine Oppositionsschrift« von Bretschneider und Schröter. VII. Band. 4. Heft. S. 515 ff. 1824.

[7]) Vgl. Flatt, Commentar, herausgegeben von Hoffmann. 1825. S. 477 ff.

aufführt, auch den nennt und besonders ausführlich behandelt, Paulus wolle die Eintracht unter den römischen Christen befördern. Das Wesentliche aber ist nach Flatt der allgemeine Zweck, nämlich die Wahrheit zu beleuchten, dass das Evangelium allein die wichtigsten Bedürfnisse aller Menschen, sofern sie sündhafte Geschöpfe sind, befriedige und desshalb vor Heidenthum und Judenthum den Vorzug habe. — Noch einen Schritt weiter als Flatt ging Tholuck [1]), der für die Exegese des Römerbriefes von entscheidender Bedeutung geworden ist. Er verzichtet nämlich ganz darauf, den Brief aus besonderen Bedürfnissen der römischen Gemeinde zu erklären. Nach Tholuck will Paulus die Wichtigkeit der christlichen Lehre überhaupt darstellen. Mehr als irgend eine andere Schrift des Neuen Testamentes kann der Römerbrief eine dogmatische Abhandlung genannt werden. Capitel 1—8 sind rein dogmatisch und Capitel 9—11 ein historisches Corollarium zu der vorangegangenen dogmatischen Masse. Nach Rom dies Schreiben aber zu richten, lag ihm nahe, weil Rom Weltstadt und zugleich die dortige Gemeinde wohl durch seine Schüler gegründet war. Diese Ansicht von Tholuck hat eine Menge von Anhängern [2]) gefunden; ja sie wirkt mächtig bis in die Gegenwart nach, wie später noch zu zeigen sein wird. — Neben Benecke [3]) vertritt den Standpunkt von Tholuck sehr entschieden Reiche [4]). Er

---

[1]) Vgl. Tholuck, Commentar. 1. Ausgabe. 1824. S. XVIII ff.

[2]) Dass es auch sofort nicht an aller Opposition gegen Tholuck fehlte, zeigt eine Bemerkung von Bretschneider. Er hebt gegen Tholuck hervor, dass der Brief nicht eine allgemeine Abhandlung sei, für alle Zeiten geschrieben, sondern ein Privatschreiben an eine einzelne Gemeinde und auf ein besonderes Bedürfniss berechnet.

[3]) Vgl. Benecke, Commentar. 1831. Hier und bei den folgenden Commentaren sind, wenn kein weiterer Zusatz gemacht ist, die einleitenden Paragraphen gemeint.

[4]) Vgl. Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefes Pauli an die Römer von Reiche. 1833.

sagt: die ganze Beschaffenheit der Schrift macht schon im Voraus misstrauisch gegen die Vermuthungen, welche besondere auf den Zustand der römischen Gemeinde sich beziehende Zwecke und Veranlassungen voraussetzen. Vielmehr ist es eine allgemeine zeitgemässe, populäre Darstellung der Nothwendigkeit und Herrlichkeit der christlichen Heilsanstalt mit Beziehung auf mannichfache besondere alttheokratische Einwendungen, verbunden mit einer Zeichnung echt christlichen Sinns und Wandels. Das Briefliche ist Nebensache und nur Form der Dedikation der Abhandlung an bestimmte Leser. Ganz in gleicher Weise bestreiten auch de Wette [1]) und Olshausen [2]) jede Rücksichtnahme auf besondere Bedürfnisse der römischen Christen und heben den objektiven Charakter des Briefes hervor. Hier ist auch Meyer [3]) zu nennen, der zwar keineswegs die Abfassung eines systematischen Lehrbegriffs überhaupt für den Zweck des Briefes hält, aber doch über eine ganz allgemeine Zweckbestimmung nicht hinauskommt. — In demselben Gleise bewegen sich auch Fritzsche [4]) und Baumgarten-Crusius [5]). Im Gegensatze zu diesen Anhängern der Ansicht Tholuck's, welche auf eine Erklärung des Briefes aus den besonderen geschichtlichen Verhältnissen verzichten und sich damit begnügen, im Allgemeinen von dem apostolischen Eifer des Gottesmannes Paulus für die Ausbreitung des Christenthums zu reden oder auf die ausserordentliche Wichtigkeit

---

[1]) Vgl. de Wette, die verschiedenen Auflagen seines Commentars, in denen er seine ursprüngliche Ansicht festhält. 4. Auflage. 1847.

[2]) Vgl. Olshausen, Commentar 1835. S. 39 ff. Aehnlich urtheilen auch Köllner 1834 und Glöckler 1834.

[3]) Vgl. Meyer, die verschiedenen Auflagen seines Commentars. 5. Auflage. 1872. Da Meyer in diesem Punkte nicht wesentlich geändert hat, citire ich nach der 5. Auflage.

[4]) Vgl. Fritzsche, Commentar I. 1836. Prolegomena. S. 19 ff.

[5]) Vgl. Baumgarten-Crusius, Commentar, herausgegeben von Kimmel. 1844.

der Weltstadt hinweisen, suchen Schmid [1]) und Rückert [2]) wirklich aus dem konkreten Inhalt des Briefes eine Zweckbestimmung zu gewinnen. Schmid sagt ausdrücklich: die Meinung derer, welche die Beziehung auf Judaisten im Römerbrief leugnen, ist aufzugeben. Obwohl die Judaisten noch keinen grossen Erfolg in der Gemeinde zu haben scheinen, hält Paulus die Gefahr für nicht gering. Freilich begründet Schmid diese Behauptung der Polemik gegen die Judenchristen nicht etwa durch den ganzen Gang des Briefes, sondern beruft sich für seine Ansicht im Grunde genommen nur auf Capitel 16, 17—20. — Rückert scheint mit der historischen Erklärung des Briefes vollen Ernst machen zu wollen, wenn er fragt: was war die Ursache, dass Paulus grade diese Belehrungen der römischen Gemeinde und in dieser Form ertheilen zu müssen glaubte? Trotzdem kommt Rückert nicht zu einer gesicherten einheitlichen Auffassung des Briefes. An manchen Stellen hält er Polemik sowohl gegen Juden als Judenchristen für möglich und erklärt es nebenbei nicht für unmöglich, dass Paulus bloss vom Standpunkte seiner Amtserfahrungen aus die Absicht hatte, möglichen Irrthümern oder Angriffen vorzubeugen. Mit Bestimmtheit behauptet Rückert eine Polemik gegen Judenchristen nur in Capitel 9—11, denn seiner Meinung nach hatten Heidenchristen nicht solches Interesse an den dort behandelten Fragen, und Judenchristen erkannten die daselbst behauptete Verstossung des Volkes Israel nicht als Thatsache an. In diesem Zusammenhange wird auch am besten Credner [3]) erwähnt. Er kann sich gleichfalls der

---

[1]) Vgl. Schmid, Tübinger Osterprogramm 1830: *De Paulinae ad Romanos epistolae consilio atque argumento quaestiones.* Vgl. besonders hier S. 30.

[2]) Vgl. Rückert, Commentar. 1. Aufl. 1831. S. 653 ff. 2. Aufl. 1839. S. 319 ff.

[3]) Vgl. Credner, Einleitung in das Neue Testament. 1836 S. 386 f.

Einsicht nicht verschliessen, dass Paulus vielfach Einwände der Judenchristen berücksichtigt. Dies glaubt er aber hinlänglich durch die Annahme eines prophylaktischen Zweckes erklären zu können. Indem Paulus die Missverständnisse der Judenchristen, auf denen zum Theil ihre Feindschaft gegen Paulus beruht, zu beseitigen sucht, baut er zukünftigen Anklagen und Verläumdungen seiner Lehre und Person vor, welche bisher noch nicht nach Rom gedrungen waren. Hierbei sucht Paulus das in seiner Lehre den Juden Anstössige zu mildern und zu entfernen. Die eigentliche Veranlassung des Schreibens ist nach Credner folgende: Paulus will sich sein zukünftiges Wirkungsfeld im Westen durch Vorsichtsmassregeln sichern. Auf eine nähere Begründung seiner Ansicht aus dem ganzen Inhalte des Briefes lässt sich Credner nicht ein [1]).

Bei dieser Sachlage können auch die drei zuletzt genannten Forscher von dem Urtheil nicht ausgenommen werden, das über alle bisher genannten Schriften zu fällen ist: sie haben sich nicht die Aufgabe gestellt, noch weniger sie gelöst, aus dem ganzen Inhalte und Gedankengange des Briefs selbst sich ein anschauliches Bild von der römischen Gemeinde, ihren Bedürfnissen und ihrer Stellung zu Paulus zu verschaffen und darnach den Zweck zu bestimmen. Alles, was über Zweck und Leser gesagt wird, beruht mehr auf ungewissen Hypothesen, auf schwankenden Vermuthungen als auf Begründung durch den Brief selbst.

Da trat im Jahre 1836 Baur mit seiner epochemachenden Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes auf [2]). Bei dem ausserordentlichen, bis heute

---

[1]) Nach dem Gesagten erscheint es nicht recht begreiflich, wie Godet, dessen Schrift weiter unten zu besprechen sein wird, Credner neben Baur stellen kann. Vgl. Godet's Commentar, deutsche Ausgabe. S. 54.

[2]) Vgl. Tübinger Zeitschrift für Theologie. Jahrgang 1836. 3. Heft S. 59 ff.

mächtig wirkenden Einflusse Baur's ist eine eingehende Darstellung seiner Ansicht angezeigt. Baur hat sich zu verschiedenen Zeiten über die vorliegende Frage ausgesprochen. Den Inhalt der 1836 erschienenen Abhandlung hat er in allem Wesentlichen unverändert aufgenommen in die erste Auflage seines Paulus 1845. Weiterhin beschäftigt sich mit demselben Gegenstande eine Abhandlung von 1857 [1]), die an den bekannten Aufsatz von Holsten über die σάρξ anknüpft. Gleichfalls wird diese Frage in dem ersten Bande seiner Kirchengeschichte [2]) 1860 erörtert, und endlich findet sich eine die früheren Arbeiten theils verbessernde, theils zusammenfassende Entwicklung der Baur'schen Ansicht in der zweiten, von Zeller herausgegebenen Auflage des Paulus [3]) 1866. Obwohl Baur im Fortgange seiner Untersuchungen hauptsächlich in zwei Punkten, wie später gezeigt werden wird, seine ursprüngliche Ansicht geändert hat, lässt sich das Resultat des Ganzen, so wie es sich nach den letzten Arbeiten Baur's darstellt, zusammenfassen. — Baur entwickelt seine Ansicht über die Frage mit besonderer Berücksichtigung und in ausgesprochenem Gegensatz gegen die oben geschilderte dogmatische Auffassung des Briefes, wie sie durch Tholuck, de Wette, Olshausen repräsentirt wird. Diese Auffassung hat zunächst gegen sich die Analogie mit den unzweifelhaft echten übrigen paulinischen Briefen. Da sind es stets specielle Verhältnisse und Bedürfnisse, die den Apostel zur Abfassung eines Briefes veranlassen. Der gebieterische Drang der Umstände nöthigt ihn zum Schreiben, wenn er sein Werk nicht vereitelt sehen

---

[1]) Vgl. Theologische Jahrbücher, herausgegeben von Baur und Zeller. Jahrgang 1857. 1. Heft. S. 60 ff. 2. Heft S. 184 ff.

[2]) Vgl. das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. S. 62 ff.

[3]) Vgl. 1. Theil S. 343 ff. und zur Art dieser Herausgabe die Bemerkungen Zeller's in dem Vorwort S. IV und 1. Theil S. 345, 355, 372, 389, 393.

will [1]). Bei den damaligen Verhältnissen war man nicht in der Lage, mit ruhiger gesammelter Reflexion ohne einen besonderen äusseren Impuls nur für den Zweck einer rein objektiven Darstellung den Inbegriff der Wahrheiten des Evangeliums zusammenzufassen. Und selbst wenn ein allgemeiner Zweck vorausgesetzt werden dürfte, warum richtet Paulus grade an die römische Gemeinde ein Schreiben von so allgemeiner Tendenz? Paulus musste sich doch durch die bestimmten gegebenen Verhältnisse veranlasst sehen, einen Brief solchen Inhalts an die Gemeinde zu senden. »Hier, wenn irgendwo, meint Baur [2]), muss ein für die Entwicklung des Christenthums und der christlichen Kirche höchst wichtiger und bedeutungsvoller Gegensatz gegen die Lehre des Apostels hervorgetreten sein, welchem er mit aller Kraft seines Geistes entgegenzutreten sich berufen sah.« Um diesen Gegensatz, der den früheren Auslegern verborgen geblieben ist, zu erkennen, ist nicht, wie es bis dahin meistens geschehen war, C. 1—8 als der Haupttheil des Briefes anzusehen, sondern C. 9—11, welche keineswegs ein Anhang sind. Bei genauerer Betrachtung des ganzen Abschnitts wie der einzelnen Hauptmomente ist kein Zweifel, dass den Anlass zu dieser Erörterung nur die Frage um den Primat des jüdischen Volkes gebildet haben kann. Die Aufnahme der Heiden erschien als eine Verkürzung des erwählten Volkes. Der Römerbrief repräsentirt im Vergleich zu den früheren Briefen einen gewaltigen Fortschritt: es herrscht in ihm nicht mehr der Ton gereizter Erbitterung, sondern milden Vertrauens und gehoffter Verständigung. Nach den im Galaterbrief und in den beiden Corintherbriefen bekämpften Gegensätzen handelt es sich jetzt um die Frage, die man in letzter Beziehung noch stellen konnte, die wichtigste:

---

[1]) Vgl. Paulus (2) S. 349; ganz ähnlich schon Tübinger Zeitschrift S. 65.

[2]) Vgl. Tübinger Zeitschrift S. 68.

was überhaupt das Judenthum noch sei? was es noch voraus habe, wenn sich der Unterschied zwischen Heidenthum und Judenthum in dem Universalismus des paulinischen Christenthums völlig aufhob? [1]) Grade der ernste Judenchrist sah sich jetzt nothwendigerweise vor die Alternative gestellt: entweder ist es mit unserm messianischen Glauben nichts, oder die Art und Weise, wie die Heiden dazu gekommen sind, nicht die richtige. Denn grade durch das Programm des Apostels von der Aufhebung des Gesetzes konnten die Heiden so leicht in die messianische Gemeinde eintreten. Je weniger schroff diese Judenchristen waren, um so mehr musste es Paulus am Herzen liegen, auf ihre Gedanken einzugehen [2]). — Nach dem Gesagten liegt auf der Hand, dass Baur die Leser vorzugsweise für Judenchristen [3]) hält. Ihren Bedenken gegenüber rechtfertige Paulus sein apostolisches Amt, den ihm als Heidenapostel gegebenen eigenthümlichen Beruf [4]). Was für Heidenchristen in der Mehrzahl spricht, hält Baur für leicht widerlegbar. Zur vollständigen Begründung seiner Ansicht sucht er die behauptete antijudaistische Tendenz auch in dem voranstehenden dogmatischen Theil c. 1—8 nachzuweisen [5]). In der ganzen Ausführung wendet sich der Apostel an Judenchristen und ihnen beweist er, dass auf dem Wege der Werke des Gesetzes zu keiner Ge-

---

[1]) Vgl. Paulus (2) S. 353 ff.

[2]) Es ist bemerkenswerth, dass Baur in seiner ersten Abhandlung, S. 79, die Richtung dieser Judenchristen als eine viel schroffere bezeichnet, ja als so schroff, dass sie bis zu der Behauptung fortgeschritten waren, dass um der Juden willen die Heiden von der Gnade des Evangeliums auszuschliessen seien. Aber noch in derselben Abhandlung, S. 121, schreibt Baur ihnen einen milderen Charakter zu, den er dann in seinen folgenden Schriften festhält; vgl. Theol. Jahrb. etc., besonders Paulus (2) S. 379.

[3]) Schon Koppe, *N. T. graece perp. annotat. illustr. IV. 1824 ed. III, curavit* Ammon S. 19 ff., entschied sich für judenchristliche Leser.

[4]) Vgl. Tübinger Zeitschrift S. 114.

[5]) Vgl. Theol. Jahrb. 1. Heft. S. 60 ff. Paulus (2) S. 373 ff.

rechtigkeit zu gelangen ist, dass in der Gerechtigkeit aus dem Glauben die Juden nicht das Geringste vor den Heiden voraus haben, dass auf der Seite des Gesetzes nur Ungerechtigkeit und Sünde ist. So hängen beide Theile auf's Engste darin zusammen, dass es dem Apostel in dem einen wie dem andern um die principiellste und radikalste Bestreitung des Judenthums zu thun ist [1]). Viel einseitiger — das ist der zweite Punkt (vgl. S. 9 Anm. 2), in dem Baur seine Ansicht modificirt hat — hat Baur früher C. 9—11 als Hauptbestandtheil, Mittelpunkt und Kern des Ganzen, an welchen alles Andere sich erst anschloss, bezeichnet [2]).

Hinsichtlich des parainetischen Theils des Briefes c. 13, 14 sieht Baur in den Ermahnungen des Apostels den ausgesprochenen Gegensatz gegen mehr oder minder ebionitische Ansichten und Grundsätze [3]). Capitel 15, 16 aber spricht Baur dem Apostel ab und einem Pauliner zu, der »im Geiste des Verfassers der Apostelgeschichte dem scharfen Antijudaismus des Apostels zu Gunsten der Judaisten und im Interesse der Einigung ein milderndes und begütigendes Gegengewicht entgegensetzen wollte« [4]).

Eine so nach allen Seiten consequent durchgeführte und begründete Auffassung, die es unternahm, von einem beherrschenden Gesichtspunkte aus das Ganze wie die einzelnen Gedankengänge des Briefes zu erklären, wie die von Baur, musste auf die ganze theologische Welt einen ausserordentlichen Eindruck machen. Beeinflusst ist durch Baur die ganze nachfolgende Litteratur, wenn auch vielfach seine Ansicht abgelehnt worden ist. Begreiflicher-

---

[1]) Vgl. Paulus (2) S. 379.

[2]) Vgl. Tübinger Zeitschrift S. 70, 87. Theol. Jahrb. 1. Heft S. 89 f. — Was Baur, abgesehen vom Briefe selbst, zur Bestätigung seiner Ansicht anführt, gehört nicht in den Rahmen der hier gestellten Aufgabe.

[3]) Vgl. Paulus (2) S. 381 ff.

[4]) Vgl. Paulus (2) S. 393 ff.

weise kam Baur's Anschauung vom Römerbrief vor Allem in seiner Schule zur Geltung; aber nicht, ohne gleich anfangs mancherlei Modifikationen zu erleiden. — Schon Zeller [1]) meinte, Baur habe wohl den Zweck etwas zu enge gefasst, wenn er C. 9—11 für den eigentlichen Mittelpunkt des Briefes ansieht. Aber der Grundgedanke sei unzweifelhaft richtig [2]). Die römische Gemeinde habe ihrer Mehrzahl nach zwar nicht aus Nationaljuden, um so gewisser aber aus judaistisch Gesinnten bestanden [3]). Eine ähnliche Ausstellung bei wesentlicher Annahme der Baur'schen Ansicht macht auch Schwegler [4]). Wie Baur die Abzweckung des Briefes dargestellt habe, als eine Apologie der paulinischen Missionsthätigkeit, sei doch der erste Theil ein etwas unverhältnissmässiger Aufwand von Mitteln. Richtiger wäre es vielleicht, die Tendenz der Schrift als Apologie des paulinischen Christenthums überhaupt, als systematische Streitschrift gegen das Judenthum zu fassen [5]). Stärker noch betont K. R. Köstlin [6]) die Coordinirung der beiden Theile des Briefes. Das Hauptmoment des Briefes im zweiten Theile erst zu suchen, sei durchaus nicht nöthig, da schon der erste nicht rein dogmatisch, sondern polemisch-dogmatisch sei, was Baur Paulus (1) S. 341 verkenne, S. 358 aber selbst anerkenne. Paulus verliere sowohl die Judenchristen als die Heidenchristen nie ganz aus dem Auge. Gegen erstere wende er sich häufiger, weil ihre Polemik dem Evangelium des Paulus

---

[1]) Vgl. Theol. Jahrb. 1844. S. 585 ff. und Apostelgeschichte, 1854. S. 294.

[2]) Vgl. Theol. Jahrb. S. 587. Der oben genannten Ausstellung ist Baur, wie früher gezeigt wurde, gerecht geworden.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 592.

[4]) Vgl. Das nachapostolische Zeitalter. 1. Band. 1846. S. 166 f. und S. 285 ff.

[5]) Mit dieser Definition hat sich Baur später ausdrücklich einverstanden erklärt. Vgl. Theol. Jahrb. 1857. S. 91.

[6]) Vgl. Neue Jenaer allgemeine Litteraturzeitung Nr. 280. Jahrgang 1846.

feindlicher und gefährlicher gewesen wäre. Schon das spreche gegen Baur's Bevorzugung des zweiten Theils, dass dieser grade für die Juden vielmehr der günstige sei.

Aber nicht nur in seiner Schule fand Baur Anklang; seine Ansichten erwarben sich auch weiterhin Anerkennung. Kurz nach der ersten Kundgebung von Baur trat Kling [1]) mit einer Abhandlung der Behauptung einer durch den ganzen Brief hindurchgehenden Polemik gegen judaistische Ansichten bei. Nur ist nach Kling nicht die ganze Gemeinde judaistisch, sondern nur eine starke und ernst zu berücksichtigende Minorität. Auf Grund von Stellen wie 11, 11 ff., 14, 1. 20 f. hält er den scharf hervortretenden Judaismus für eine Reaktion gegen heidnischen Uebermuth. Je zahlreicher und mächtiger die Heiden in der Gemeinde wurden, um so mehr betonten die Juden die Prärogative ihres Volkes, der durch die Masse der Heiden zu nahe getreten werde. Die Macht aber der Scheingründe auf Seiten der Judenchristen bestimmt den Apostel, sich vorzugsweise gegen sie zu wenden. Im Ganzen schlägt Baur die sittliche und intellektuelle Beschaffenheit der römischen Gemeinde zu gering an, wie aus Stellen wie 1, 8. 12 unzweideutig hervorgeht. — Einen noch entschiedeneren Anhänger fand Baur in Reuss [2]). Er erkennt das Ueberwiegen des judenchristlichen Elements und die Polemik gegen Judenchristenthum in vollem Umfange an, ohne jedoch C. 9—11 als Kern und Zielpunkt des Ganzen zu betrachten. Im Besonderen betont Reuss noch, dass Paulus sich desshalb in Rom eine günstige Aufnahme vorbereiten will, um dort eine Mutterkirche für den Westen zu gewinnen, wie Antiochia es für den Osten geworden war. — An judenchristliche Leser lässt auch Krehl [3])

---

[1]) Vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1837. Heft 2. S. 290 ff.

[2]) Vgl. Geschichte der heiligen Schriften N. T. 1842. §§ 56, 57. Auf die neueste Arbeit von Reuss ist später noch zurückzukommen.

[3]) Vgl. Der Brief an die Römer. 1845. S. 11 ff.

den Brief gerichtet sein; das sei aus der durchaus rabbinischen, jüdisch-theologischen Art und Weise der Entwicklung und Beweisführung zu schliessen. Dabei suchte aber der Apostel Alles zu vermeiden, was die Juden gegen ihn aufbringen konnte, und so wird seine Sprache fast einschmeichelnd. Freilich beweist Krehl diese seine Ansicht weniger durch Darlegung des ganzen Inhalts und der Anlage des Schreibens als durch Herbeiziehen von einzelnen Beweisstellen. Durchaus von Baur beeinflusst ist ferner Lutterbeck[1]). Zwar hält er die Gemeinde für überwiegend heidenchristlich, glaubt aber, dass Judaisten, die sich der Gemeinde angeschlossen hatten, einen bedeutenden Einfluss ausübten. Darum wolle der Apostel die vom Judaismus aufgestellte Forderung zurückweisen, dass von den Christen die Werke des mosaischen Gesetzes zu erfüllen seien. Lutterbeck hält sogar noch die ursprüngliche Behauptung von Baur fest, C. 1—8 seien Einleitung zu dem folgenden Haupttheile C. 9—11. — In wesentlicher Uebereinstimmung mit Baur befindet sich auch Thiersch[2]). Nur will er die Ansicht von judenchristlichen Lesern noch durch die Behauptung der Gemeindegründung durch Petrus stützen und fasst den Gegensatz der Judenchristen gegen Paulus viel milder als Baur. Den in der Erkenntniss unentwickelten Römern will Paulus zu reicherer Einsicht in das Erlösungswerk emporhelfen. Gemäss dem Baur'schen Gedankengang lässt er den Apostel eine Apologie seiner Lehre C. 1—8 und seiner Wirksamkeit C. 9—11 geben. — Nicht so bestimmt wie Baur, sondern nur als wahrscheinlich behauptet van Hengel[3]) das Ueberwiegen der Judenchristen, wendet sich aber entschieden gegen die dogmatische Auffassung.

---

[1]) Vgl. Die neutestamentlichen Lehrbegriffe. 2. Band. S. 90 ff.

[2]) Vgl. Die Kirche im apostolischen Zeitalter. 1. Auflage 1852, 3. Auflage 1879. Thiersch vertritt in allen drei Auflagen ganz dieselbe Ansicht. Vgl. 3. Auflage S. 161 ff.

[3]) Vgl. *Interpretatio ep. Pi. ad R. 1855 introitus.* S. 8 ff.

Die Leser sollten durch den Brief gegen die Angriffe der Judaisten gerüstet und selbst von falschen Meinungen befreit werden. — Ohne dass damit eine direkte Abhängigkeit von Baur behauptet werden soll, darf den Genannten auch J. Köstlin[1]) angeschlossen werden, da er sich gleichfalls mit Entschiedenheit gegen die dogmatische Anschauung wendet und mit Energie betont, wie in einer systematischen Darstellung des ganzen Evangeliums so manche wichtige Lehrstücke, die der Römerbrief unerwähnt lässt, unmöglich übergangen werden konnten. Den christlichen Standpunkt der Leser und die Stellung des Apostels zu ihnen fasst er in ähnlicher Weise wie Thiersch[2]) und glaubt, dass Einflüsse des Judaismus zu bekämpfen waren.

Wie verhielten sich nun die Vertreter der dogmatischen Anschauung gegenüber den Behauptungen von Baur und derer, die sich mehr oder weniger an ihn anschlossen? Selbst auf Tholuck, den Neubegründer der dogmatischen Anschauung ist die Macht des Baur'schen Angriffes nicht ohne Wirkung geblieben. Zwar hält er auch in seiner neuesten Auflage[3]) an dem Ueberwiegen des heidenchristlichen Elementes fest, giebt aber jetzt zu, dass der Apostel C. 9—11 von Anfang an im Auge hatte, und dass Paulus theils den in der Gemeinde vorhandenen judenchristlichen Tendenzen Schranken setzen, theils der in nächster Zeit von den Judaisten drohenden Irreleitung vorbeugen will. — Auch noch bei Philippi[4]) lässt sich, wenn auch weit weniger deutlich als bei Tholuck, eine gewisse Beeinflussung durch Baur wahrnehmen, wenn er wenigstens eine mittelbare Verwahrung gegen leicht in der christlichen Gemeinde auftauchende, falsch nomistische

---

[1]) Vgl. Jahrb. f. d. Theol. 1856. S. 68 ff. Untersuchungen über den Lehrgehalt des Römerbriefes etc.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 78 f.

[3]) Vgl. 5. Ausgabe. 1856.

[4]) Vgl. 1. Aufl., 1848, Einleitung und 3. Aufl., 1866, Einleitung.

Bestrebungen und auch die Römergemeinde zunächst von aussen bedrohende Versuchungen der Art annimmt [1]). Die eigenthümlich antithetische Form der Entwicklung weise auf die Nebenabsicht der Prophylaktik gegen die Versuchung judaistischer Irrlehren. Auch er betrachtet C. 9—11 nicht als einen Anhang; er findet als Hauptgedanken in dem Abschnitte das ausgesprochen, dass es Bestimmung des Christenthums sei, nicht nur Juden thum und Heiden thum in sich aufzuheben, sondern auch Juden welt und Heiden welt in sich aufzunehmen.

Heftigsten Widerspruch erfuhr aber Baur von den schon früher genannten Vertretern der dogmatischen Anschauung, insbesondere von Olshausen [2]), Fritzsche [3]), de Wette [4]). Ihnen schlossen sich Andere [5]) an wie Huther [6]), der besonders gegen die Bevorzugung eines der beiden Haupttheile sich wendet und die Einheit und Zusammengehörigkeit des Ganzen betont; Delitzsch [7]), nach dem Paulus nur im Allgemeinen Reibungen zwischen Heiden- und Judenchristen beseitigen will; Ewald [8]), der den Apostel aus freiestem persönlichen Entschlusse heraus schreiben lässt, aber mit der Ahnung der ganzen Zeitlage und der Absicht, die Unvereinbarkeit des Christenthums mit dem Judenthum darzulegen. Den Genannten schliesst

---

[1]) Vgl. 3. Aufl., Einleitung S. XIII.

[2]) Vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1838. S. 916 ff.

[3]) Vgl. Commentar. Tom. II. S. 238—240.

[4]) Vgl. 4. Auflage des Commentars. 1847.

[5]) Vgl. Neudecker 1840, Nielsen 1843, Guericke 1843, Dietlein 1845, Reithmayr 1845, Stengel 1846, Bisping 1854, Mehring 1859.

[6]) Vgl. »Zweck und Inhalt der elf ersten Kapitel des Römerbriefes« von Huther. 1846. Schulprogramm.

[7]) Vgl. Zeitschr. f. d. gesammte luth. Theol. von Rudelbach und Guericke. S. 593 f.

[8]) Vgl. Das Sendschreiben des Apostels Paulus, 1857, S. 314 ff.; Gött. gel. Anz., 1866, S. 1 f., 1754 ff., 1281 ff.; Geschichte des apostolischen Zeitalters. 1868. S. 525 ff.

sich auch hier am besten Bleek[1]) an. Er denkt die Leser sich überwiegend als Heidenchristen und betont, dass der Brief in einem grossen Theil eine fast rein objektiv gehaltene Auseinandersetzung des Wesens des Evangeliums im Verhältniss zum Judenthum und zur Welt gebe. Doch habe er zugleich die Vorstellungen mancher Judenchristen im Auge. — Bei untergeordneten Abweichungen im Einzelnen ist allen den zuletzt Genannten die Annahme des Ueberwiegens heidenchristlicher[2]) Leser gemeinsam und der Mangel einer wahrhaft historischen Begründung aus dem Inhalte des Briefes. — Eine durchaus andere Stellung als sie nimmt Theodor Schott[3]) zu den Aufstellungen Baur's ein. Die Richtigkeit der von Baur geforderten geschichtlichen Erklärung des Briefes erkennt er von vornherein an[4]) und will darum auch gleich Baur eine durch das Ganze hindurchgehende einheitliche Auffassung des Briefes begründen. Dabei kommt er aber zu ganz andern Resultaten als Baur. Im Gegensatz zu der bisherigen Nichtachtung berücksichtigt Schott zur Bestimmung des Zweckes und der Veranlassung des Briefes vor Allem die Einleitung und historischen Schlussbemerkungen des Briefes 15, 14 ff., in denen Paulus selbst den nöthigen Aufschluss gebe. Schott hält die Leser für heidenchristlich, und doch giebt nach ihm zugleich der Brief eine begründende und rechtfertigende Darstellung der paulinischen Missionsthätigkeit. Dieses auffallende Nebeneinander erklärt aber Schott aus Fol-

---

[1]) Vgl. Einleitung in das Neue Testament von Friedr. Bleek, herausgeg. von Joh. Friedr. Bleek. 2. Aufl. 1866. S. 410 ff.

[2]) Den heidenchristlichen Charakter betonen auch Neander und Lechler.

[3]) Vgl. »Der Römerbrief, seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt«. 1858. Zur Kritik der Aufstellungen Schott's vgl. vor Allem J. Köstlin, in »Allgem. Repertorium« etc. von Reuter, 108 Bd., 1860, S. 77 ff. und Mangold a. a. O. S. 87 ff.

[4]) Vgl. a. a. O. besonders das Vorwort S. VI. f.

gendem: Paulus steht an einer epochemachenden Wendung seiner Thätigkeit. Von dem orientalischen Wirkungsfeld will er sich in den Occident begeben. Da sucht er sich in der römischen Gemeinde einen zuverlässigen Stützpunkt für seine weitere Thätigkeit zu gewinnen. Um sich mit der Gemeinde zu diesem Zwecke auf's Innigste zu verständigen, braucht er bei wesentlicher Uebereinstimmung im Glauben nur die massgebenden Gesichtspunkte für seine heidenapostolische Wirksamkeit darzulegen. Tief eingreifend musste nun aber allen Christen, mochten sie Juden- oder Heidenchristen sein, erscheinen, dass Paulus sich zum Occidente wandte, ohne dass Israel als Ganzes bekehrt war. Im Orient bestanden nämlich zahlreiche Beziehungen zu den Juden; die Thätigkeit des Apostels konnte man daher zugleich als Judenmission ansehen, indem die sich mehrenden christlichen Gemeinden für die Juden eine fortwährende Einladung enthielten. Im Occident aber gab es ausser Rom fast keine Diaspora. Darum wandte sich Paulus erst jetzt recht eigentlich von den Juden zu den Heiden [1]). Diese Sachlage konnte zu einem doppelten Irrthume veranlassen: entweder es sei mit der Bedeutung Israels für die weitere neutestamentliche Heilsgeschichte zu Ende, oder Paulus verletze das göttliche Recht des Heilsvolkes. Dem gegenüber also sucht Paulus Art und Wesen seines besonderen Berufs und seiner Berufsthätigkeit in ihrer christlichen Rechtmässigkeit aufzuweisen. — Polemisch ist der Brief nur, insoweit Paulus sich zugleich gegen die jüdischen Eindringlinge in Rom sichern wollte, die ihm seine ganze zukünftige Thätigkeit beschränken, ja in Frage stellen konnten, wie sie ihn schon bisher auf allen seinen Wegen verfolgt hatten [2]).

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 102 ff.

[2]) Auf diesen prophylaktischen Zweck, der schon früher geltend gemacht wurde, reducirt ausschliesslich fast Jatho, 1859 (Römerbrief, 1. Excurs, S. 60 ff.), die ganze Absicht des Apostels.

Entschieden, wenn auch nicht in allen Punkten, tritt wieder Mangold [1]) auf die Seite von Baur. Nach dem Vorgange von Schott berücksichtigt auch er eingehend Einleitung und Schlussabschnitt. Die Ignorirung dieser Stellen hält Mangold für einen grossen Fehler Baur's. Trotzdem habe er mit der Behauptung judenchristlicher Leser das Richtige getroffen. Nothwendig erweise sich dies aus einer unbefangenen Betrachtung von C. 9—11, und bestätigt werde es durch C. 13, 1—7 und C. 14, 1—15, 33; wie denn auch C. 1—8 im Ganzen wie im Einzelnen darauf hinführten. Den Charakter der Leser bestimmt Mangold milder, wie es Baur im Anfange gethan, aber in Uebereinstimmung mit dessen spätesten Untersuchungen. Neben Baur berücksichtigt Mangold bei der Entwicklung seiner Ansicht vor Allem Schott. Gegen Letzteren macht er die Unmöglichkeit eines prophylaktischen Zweckes geltend, der sich schon durch den Ton der Polemik verbiete. Ebenso unhaltbar sei der von Schott gemachte Unterschied zwischen orientalischer und occidentalischer Missionsthätigkeit; nirgendwo finde sich dafür ein Zeugniss. Der nächste Zweck des Schreibens ist nach Mangold, sich in der Gemeinde, die er in Bälde zu sehen hofft, eine gute Aufnahme zu sichern. Desshalb sucht er sich mit ihr zu verständigen und rechtfertigt zu dem Zwecke sein Heidenapostolat und zwar C. 1—8 seine Lehre und C. 9—11 seine Missionspraxis [2]). — Trotz der mannichfachen und zum Theil wesentlichen Verschiedenheiten im Einzelnen gelangen also Baur, Schott und Mangold schliesslich zu derselben Zweckbestimmung des Briefes: Rechtfertigung des Heidenapostolates des Apostels [3]). Im Einzelnen ist noch bei Mangold die nach Andeutungen

[1]) Vgl. seine oben, S. 1, citirte Schrift u. 3. Aufl. von Bleek's Einl. in das N. T. 1875, herausgegeben von Mangold. S. 481 ff.

[2]) Diese Bestimmung ist nach dem Vorgange von Thiersch gewählt.

[3]) Vgl. Mangold a. a. O. S. 86 ff.

Ewald's [1]) näher ausgeführte und begründete Auffassung der δυνατοί 15, 1 zu erwähnen. In den δυνατοί sieht Mangold eine verschwindend kleine extreme Partei der Heidenchristen, welche die Schwachen, die bei den Judenchristen zu suchen sind, nicht dulden will [2]). Zwischen beiden Gegnern steht die Majorität der Gemeinde, deren Verhältniss zu den Schwachen sich nicht so feindselig, wie das der Starken zu diesen, gestaltet hat. Mit der von Mangold vorgetragenen Anschauung hat Ritschl seine wesentliche Uebereinstimmung erklärt, vgl. Jahrb. f. d. Theol. 1866, S. 558 ff. In einer andern Weise als Mangold modificirt Hilgenfeld [3]) die Anschauung von Baur bei Festhaltung antijudaistischer Tendenz. Hilgenfeld glaubt, dass Baur wie Mangold den heidenchristlichen Theil der Gemeinde zu gering veranschlagt haben. Der Brief macht den Eindruck, dass die beiden verschiedenartigen Bestandtheile sich bereits das Gleichgewicht halten konnten. War aber das paulinische Heidenthum in der Gemeinde selbst schon beträchtlich vertreten, so fällt auf den ganzen Brief ein anderes Licht. — Die eigenthümliche Fassung seines Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit hat der Apostel auch bei den Römern zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung aber bezieht sich durchgängig auf die Vorurtheile und Bedenken des Judenchristenthums. Doch hat Paulus »grade im Römerbrief, wenn irgendwo, seine versöhnliche Absicht bewiesen und gezeigt, dass er die einfachen Judenchristen von den Ultramontanen seiner Zeit wohl zu unterscheiden wusste«. Die Abneigung der Judenchristen gegen das gesetzesfreie Evan-

---

[1]) Vgl. die Sendschreiben des Apostels Paulus. S. 418.

[2]) Vgl. Mangold a. a. O. S. 63 ff.

[3]) Da Hilgenfeld seine anfängliche Ansicht im Wesentlichen später beibehielt, dürfen seine Arbeiten hier zusammengefasst werden: Zeitschr. f. w. Theol., 1866, Heft 4, S. 354 ff.; Einleitung in das N. T., 1875, S. 302 ff. — Die Schrift über das Urchristenthum war mir leider nicht zugänglich.

gelium hat er vollständig zu beseitigen versucht [1]. »Die Darlegung des Apostels lässt also ebensowohl die gegen die Lehre und Wirksamkeit des Apostels gangbaren Vorurtheile als auch sein versöhnliches, auf die Einigung der ganzen Christenheit gerichtetes Bestreben erkennen« [2]. In viel engerem Anschlusse an Mangold und mit besonderer Berücksichtigung der Arbeit desselben entwickelt Riggenbach [3] seine Ansicht vom Römerbrief. Obwohl er sich für überwiegend heidenchristliche Leser entscheidet, lässt er den Apostel vielfach auf judenchristliche Leser Rücksicht nehmen und bestimmt den Zweck des Briefes ganz in Uebereinstimmung mit Mangold. Der Apostel wolle sich mit der Gemeinde verständigen, um an der römischen Gemeinde einen Stütz- und Ausgangspunkt für seine abendländische Mission zu haben. Und in diesem Interesse suche er etwaige Bedenken gegen sein Evangelium oder seine Missionspraxis zum Voraus zu heben [4]. — Noch unbedingter ist Sabatier [5] von Mangold beeinflusst. Er stimmt auch mit Mangold in der Behauptung überwiegend judenchristlicher Leser überein. Doch will er das judenchristliche Element von allem judaistischen, dem paulinischen Evangelium feindlichen Charakter freisprechen [6] und meint, der ganze Brief verrathe das Bestreben, den christlichen Glauben der Leser zu einer höheren Stufe zu erheben. Der Brief enthalte daher keine Polemik, sondern Vertheidigung seines Evan-

---

[1]) Vgl. Einleitung S. 310 f.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 327.

[3]) Vgl. Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. K. 1868. Heft 1. S. 33 ff.

[4]) Im Einzelnen polemisirt Riggenbach gegen die von Mangold gemachte Unterscheidung zwischen C. 14, 1 und 15, 1.

[5]) Vgl. *L'apôtre Paul,* 1870, S. 157 ff.; *deuxième édition,* 1881, S. 161 ff. Da in nichts Wesentlichem in der 2. Ausgabe geändert ist, citire ich nach dieser.

[6]) Vgl. auch Krenkel, Paulus der Apostel der Heiden, 1869, S. 145 ff., der eine ganz ähnliche Ansicht ausspricht.

geliums und Apostolates. Der Römerbrief sei in eminentem Sinne ein Werk der Versöhnung, ohne dass dabei von Concessionen die Rede sei, die Paulus an seine Leser mache [1]).

Auf's Neue hat nun wieder Holsten [2]) wie nach Baur vor ihm kein Anderer betont, dass nur unter der Voraussetzung judenchristlicher Leser der Brief zu verstehen sei, dass jeder Gedanke von 1, 16—11, 36 auf ein judenchristliches Bewusstsein bezogen sei [3]). Diesen Gedanken führt Holsten durch unter Berücksichtigung des Briefes im Ganzen und in seinen Theilen sowie aller einzelnen Redewendungen und Redeansätze. Daneben macht er energisch einen Gedanken geltend, der angedeutet sich schon bei Baur [4]), ausgeführt bei Hilgenfeld [5]) findet, nämlich die conciliatorische irenische Tendenz des Briefes. An dem letzten Wendepunkte seines Wirkens stehend, wo die Judenchristen wieder mit aller Macht in seine Gemeinden eingedrungen waren, und der Apostel die Erfahrungen in Corinth hinter sich hatte, fühlte er die Nothwendigkeit eines Ausgleiches mit dem Judenchristenthum. Zu diesem Zwecke richtet Paulus seine Blicke auf die beiden entscheidenden Mittelpunkte des Judenthums in der Welt, auf Jerusalem und Rom zugleich. Paulus konnte hoffen, dass die Messiasgläubigen in Rom mitten in der Weltstadt über die Schranke des rein nationalen Empfindens emporgehoben und vom persönlichen Kampfe noch unberührt am ersten seiner Predigt zugänglich sein

---

1) Vgl. a. a. O. S. 186.

2) Vgl. Zeitschr. f. w. Theol., 1872, Heft 3, S. 446 ff. (Recension von Hofmann's Commentar); Jahrb. f. prot. Theol., 1876, Heft 1, S. 83 ff. (Der Brief an die Philipper); ebendaselbst 1879, Heft 1, S. 95 ff., Heft 2, S. 314 ff., Heft 4, S. 680 ff. (Der Gedankengang des Römerbriefes, C. 1—11 etc.) Der Grundgedanke ist in allen drei Darstellungen derselbe.

3) Vgl. Zeitschr. f. w. Theol. 1872. S. 456.

4) Vgl. Christliche Kirche S. 69.

5) Vgl. in der obigen Darstellung S. 19. f.

würden. Gelang es ihm in Rom, aus den noch getrennten Atomen jüdischer und heidnischer Messiasgläubigen eine einheitliche Gemeinde in neuen Bewusstseins- und Lebensformen zu gestalten, so hatte er für seinen göttlichen Lebenszweck Unendliches gewonnen [1]). Paulus fühlte das Bedürfniss, um des Christenthums willen das Heidenchristenthum mit dem Judenchristenthum zu versöhnen. Bei diesen Bemühungen kommt aber der Apostel bis an die äusserste Grenze der Möglichkeit entgegen. Holsten ist sogar der Ansicht, Paulus wisse, dass er nicht immer auf der Höhe seines Denkens stehe, und diese reifste Frucht (der Römerbrief) sei nicht die reinste [2]). Paulus könne aber nur dadurch die Judenchristen mit seinem Evangelium aussöhnen, dass er ihnen sein Evangelium als das universale und das ihm anvertraute Heidenapostolat als Universalapostolat darstelle [3]). — Ganz ähnlich wie Holsten setzt Lipsius [4]) durchaus jüdisch gebildete und judenchristlich gerichtete Leser voraus, die Paulus mit seinem Evangelium aussöhnen will. Zu dem Zwecke begründe Paulus eingehend sein Missionsverfahren durch Entwicklung der »Gerechtigkeit Gottes«, wie er sie auf Grund des Kreuzestodes Christi versteht. Grade in der Inhaltsangabe und der Aufzeigung des Gedankengangs stimmt Lipsius in allem Wesentlichen mit Holsten überein, während die von Holsten betonte conciliatorische Tendenz bei ihm mehr zurücktritt. Zum leitenden Grundgedanken für die Auffassung des Briefes wird dagegen diese irenische Richtung von Pfleiderer [5]) gemacht. Er eignet sich die Worte von Holsten an [6]) und sucht sie durch eine eingehende Vergleichung mit dem Galaterbrief, dessen

---

[1]) Vgl. Jahrb. f. prot. Theol. 1879. S. 98.
[2]) Vgl. Jahrb. f. prot. Theol. 1879. S. 99 ff.
[3]) Vgl. Jahrb. f. prot. Theol. 1876. S. 84.
[4]) Vgl. Protestanten-Bibel. 1872. S. 476 ff.
[5]) Vgl. Paulinismus. 1873. S. 311 ff.
[6]) Vgl. a. a. O. S. 312.

scharfe Polemik sich sehr von der Milde und Weitherzigkeit des Römerbriefs unterscheide, zu begründen. Auch Schenkel[1]) ist entschieden für judenchristliche Leser[2]), deren Vorurtheile der Apostel als höchst gefährlich erkannte. Im Römerbrief handle es sich um die Frage, ob das Christenthum Gesetzes- oder Glaubensreligion, Satzungs- oder Gewissensauktorität sei. Eine gewisse Anerkennung der besonders von Holsten und Pfleiderer behaupteten irenischen Tendenz seitens Schenkel's kann wohl daraus geschlossen werden, dass er meint, durch die Behauptung des Paulus, auch das wahre Judenthum sei Glaubensreligion, wäre dem Briefe von vornherein die polemische Spitze gegen das Judenthum abgebrochen[3]). Auch eignet sich Schenkel die Auffassung Mangold's über die Starken und Schwachen an. Diese von Schenkel im Bibellexikon vertretene Ansicht hat er später[4]) noch ergänzt, indem er besonders auf die noch nicht vollzogene Einigung der auf ihre Abstammung stolzen Judenchristen mit dem heidenchristlichen Bestandtheil der Gemeinde hinweist. An verschiedenen Orten und zu wiederholten Malen hat sich auch Hausrath[5]) für den judenchristlichen Charakter der Gemeinde ausgesprochen; und er hält auch noch an der früher von Baur vertretenen Bevorzugung von C. 9—11 fest.

Eine ganz eigenthümliche Erscheinung bietet Volk-

---

[1]) Vgl. Bibellexikon von Schenkel. V. S. 106 ff. 1875.

[2]) Gleichfalls hat sich Seyerlen in einem Vortrage, »Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde in Rom«, 1874, vgl. S. 8 ff., für den überwiegend judenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde ausgesprochen, glaubt aber, dass sie dem Apostel zunächst nicht feindlich gegenüberstand. — Für jüdisch, aber nicht für antipaulinisch, auch nicht in Gefahr, es zu werden, sondern der Förderung und Befestigung bedürftig, hält auch K. Schmidt (vgl. dessen Vortrag: Die Anfänge des Christenthums in der Stadt Rom, 1879, S. 12 f.) die römische Gemeinde.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 110.

[4]) Vgl. Das Christusbild der Apostel etc. 1879. S. 79 f.

[5]) Vgl. Der Apostel Paulus. 2. Aufl. 1872. S. 439 f., S. 483 f. — Neutest. Zeitgesch. 3. Theil. 2. Aufl. 1875. S. 392 ff.

mar[1]), der am besten in diesem Zusammenhange erwähnt wird. Er setzt nämlich gleicherweise wie die vorher Genannten judenchristliche Leser voraus und ist ganz mit der Behauptung conciliatorischer Tendenz einverstanden. Der Römerbrief ist ihm das Streit- und Friedensschreiben des Heidenapostels an die Messiasgemeinde der Welthauptstadt, durch das er eine noch judaistisch beschränkte Mehrheit mit seiner gesetzesfreien Heilsbotschaft und deren erschütternden Folgen in der Heidenwelt zu versöhnen sucht, zum Zwecke des Friedens in der Gemeinde[2]). Nun aber verbindet Volkmar mit dieser echt geschichtlichen Auffassung des Briefes die alte dogmatische Betrachtungsweise und sieht in dem Römerbriefe das Lehrgebäude des in seiner Innerlichkeit wahren, in seiner Gesetzesfreiheit reinen Christenthums, das Paulus dem Judenchristen in der wichtigen Gemeinde der Welthauptstadt nur im Besonderen gewidmet hat. Auch der Form nach ist das Ganze ein Lehrbuch und zerfällt in die belehrende Heilsverkündigung oder Dogmatik 1, 16—11, 36 und die Heilsermahnung der Gnade oder die Ethik 12, 1—14, 23[3]). Diesen Gedanken gemäss gliedert sich das Ganze bis ins Einzelne hinein auf das Feinste. Volkmar hat eine eigene Untersuchung über die Bezeichnungen der Abtheilungen angestellt, um Paulus' Gedankengänge mit völliger Sicherheit verfolgen zu können[4]). — Angesichts solcher Einmüthigkeit der neueren Kritik hinsichtlich der Leser und der Tendenz des Römerbriefes war es sehr begreiflich, wenn Holtzmann, der selbst schon früher zu verschiedenen Malen[5]) für den judenchristlichen Charakter der

---

[1]) Vgl. Paulus' Römerbrief etc. 1875.

[2]) Vgl. a. a. O. S. VII.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 107, 127 f.

[4]) Vgl. zu Volkmar die eingehenden Besprechungen von Holtzmann, Jahrb. für prot. Theol., 1876, Heft 2, S. 268 ff. und Holsten, ebendaselbst, 1879, die oben genannten Aufsätze.

[5]) Vgl. Gelzer's Prot. Monatsblätter. 1865. S 138 ff. — Bunsen's Bibelwerk. VIII. S. 444 ff. 1866. — Judenthum u. Christenthum etc. 1867. S. 779 ff.

römischen Gemeinde eingetreten war, zum Schlusse seiner Besprechung der Arbeit Volkmar's erklärte: »als gründlich beseitigt kann übrigens wie durch diesen Commentar (Volkmar) so überhaupt durch die gesammte Forschung der Gegenwart, soweit sie dem Römerbrief zugewandt ist, die ältere Meinung von dem vorwiegend heidenchristlichen Charakter seines Lesepublikums gelten« [1]).

Trotz alledem ist die dogmatische Auffassung des Briefes immer neben der zuletzt dargestellten vertreten geblieben und hat im Laufe der Entwicklung gleichfalls Modifikationen erfahren. So bestimmt Wieseler [2]) den Charakter der Gemeinde als heidenchristlich, verwirft jegliche Polemik und lässt den Apostel eine meistens objektiv gehaltene und darum für jede aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzte Gemeinde, in welcher im Allgemeinen ein gesundes Glaubensleben herrschte, im Wesentlichen passende Darstellung bieten, wobei untergeordnete Beziehungen auf Judaisten prophylaktischer Art nicht ausgeschlossen sind. — In absonderlicher Weise schliesst sich Renan [3]) den Vertretern der dogmatischen Auffassung an. Nach ihm schreibt Paulus immer unter der Briefform eine Art Inbegriff seiner theologischen Lehre nieder. Aber aus der Betrachtung von C. 15. 16. ergiebt sich, dass der sogenannte Römerbrief 1) nicht ganz an die Römer, 2) nicht allein an die Römer gerichtet worden ist. Wegen des allgemeinen Interesses begünstigte Paulus mit einer solchen Sendung vier Kirchen mindestens. In allen Exemplaren war der Hauptbestandtheil fast derselbe (C. 1—11). Für die dem Judenthum besonders zugeneigte römische Ge-

1) Vgl. Jahrb. f. prot. Theol. 1876. S. 280.

2) Vgl. Herzog's Realencyclopädie. 1. Aufl. XX. S. 583 ff. 1866. »Zur Geschichte der ntl. Schrift« etc. 1880. S. 54 ff. — In letzterer Schrift hat Wieseler das früher Gesagte im Wesentlichen aufgenommen. Die Polemik gegen Baur ist hier eingehender, aber ohne neue Gesichtspunkte.

3) Vgl. Paulus, deutsche Ausgabe. 1869. S. 392 ff. S. 46 ff. Vgl. auch »Der Antichrist«, deutsche Ausgabe. 1873. S. 5 ff.

meinde, welche im Allgemeinen aus Ebioniten und Judenchristen bestand, doch auch Proselyten und bekehrte Heiden enthielt, fügte der Apostel einige passende Aenderungen bei. — Im Allgemeinen vertritt die dogmatische Anschauung des Briefes auch Dietzsch[1]). Er weist alle Polemik ab, setzt heidenchristliche Leser voraus und hebt den universalistischen Charakter des Briefes hervor. Die Rücksichtnahme auf das Gesetz sei in dem Gange der Heilsidee, also in dem Gegenstande selbst, den der Apostel entwickelt, begründet.

Reuss[2]), der früher seine Ansicht im Anschlusse und unter direktem Einflusse von Baur entwickelt, hat sich in neuester Zeit auch wesentlich der dogmatischen Auffassung zugewandt. Schon 1842 hatte Reuss bemerkt, der Römerbrief enthalte eine bündige, zugleich apologetische Darlegung der christlichen Lehre, so wie der Apostel diese zu predigen gewohnt war. Jetzt aber lässt er den Brief weniger von den Römern und zu den Römern selbst reden, als von den allgemeinen Beziehungen des Evangeliums zu den verschiedenen Elementen der Gesellschaft, unter denen die Kirche Christi überall ihre Anhänger gewonnen. Die von Paulus citirten Juden und Heiden sind Typen, welche sich ebenso sonst finden. Der Brief enthält keine direkte Polemik. Paulus hat es mit einem idealen Publikum zu thun. Darum war es unrichtig, der römischen Kirche eine einheitliche Farbe, sei es judaistische oder heidnische, zuzuschreiben. — Mit aller Entschiedenheit macht neuestens auch wieder Godet[3])

---

[1]) Vgl. dessen Monographie »Adam und Christus, Röm. 5, 12—21«, 1871, bes. S. 10 ff.

[2]) Vgl. *Les épîtres Pauliniennes, tome second; l'épître aux Romains.* S. 1 ff. 1878.

[3]) Vgl. *Commentaire sur l'épître aux Romains. Tome premier 1879. Tome second 1880.* Deutsch bearbeitet von Wunderlich. 1. Theil. C. 1—5. 1881. — Soweit sie geht, citire ich nach der deutschen Ausgabe. Vgl. bes. S. 62 ff.

den dogmatischen oder, wie er es nennt, didaktischen Zweck geltend. Nach seiner Meinung ist es nicht in sich widersprechend, wenn der Apostel eine allgemeine Unterweisung einer besonderen Gemeinde widmet. Paulus wollte nach Godet die von der Vorsehung gelassene Lücke ausfüllen und in einer an die römische Gemeinde gerichteten Abhandlung in Briefform den gründlichen methodischen Unterricht ihr ertheilen, der ihr gefehlt hatte [1]. »Unter das schon aufgerichtete Gebäude schiebt er einen tüchtigen Unterbau ein: seinen apostolischen Unterricht in systematischer Form, wie er ihn sonst überall mündlich ertheilt« [2]. In dem Römerbrief besitzen wir gewissermassen den dogmatischen und moralischen Katechismus des Apostels. Diesen Unterricht aber sandte Paulus nach Rom, weil die dortige grosse Gemeinde der Heidenwelt die einzige war, gegenüber der sich Paulus von Schuld gedrückt fühlte. Das Fehlen verschiedener wichtiger Lehrstücke begründet Godet dadurch, dass Paulus nur sein ihm eigenthümliches Evangelium geben wollte [3]. Die Elemente antijudaistischer Polemik erklärt Godet wie Dietzsch [4]. — Was sonst von Nebenzwecken richtiger Weise früher geltend gemacht worden ist, muss sich dem Hauptzweck anschliessen: die römische Gemeinde s. z. s. geistig wiederzugründen. — Unter den Vertretern des heidenchristlichen Charakters der Gemeinde ist bisher Hofmann [5]) nicht genannt worden. Er erinnert in seiner Aufstellung in einer Beziehung an Schott, insofern auch er den Zweck des Schreibens als persönlich-apologetischen fasst. Paulus musste nach Hofmann eine zweifach irrige Vorstellung widerlegen, die sich in Folge seines Fern-

---

[1]) Im Wesentlichen ist dies auch die Ansicht von J. P. Lange, vgl. dessen Apostolisches Zeitalter. 2. Band. 1854. S. 288 f.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 63.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 64 f.

[4]) Vgl. in obiger Darstellung S. 26.

[5]) Vgl. Der Brief Pauli an die Römer. 1868. S. 623 ff.

bleibens von Rom verbreiten konnte. Es konnte nämlich den Römern, die über diese Thatsache befremdet waren, so scheinen, als ob ihm die Gemeinde gleichgültig sei, oder als ob er Scheu trage, in Rom, dem Mittelpunkte heidnischer Bildung und Wissenschaft, die christliche Heilsbotschaft zu verkünden. Ersterem konnte er nur eine einfache Versicherung seiner Liebe zur Gemeinde entgegensetzen, letzteres aber dadurch widerlegen, dass er zeigte, was ihm die Heilsbotschaft sei [1]. — Endlich ist in diesem Zusammenhange auch Bernhard Weiss [2]) zu nennen. Gleich den Vertretern der dogmatischen Anschauung verzichtet er auf alle Erklärung des Briefes aus den Bedürfnissen der römischen Gemeinde, glaubt aber, nicht auf ein geschichtliches Verständniss des Römerbriefes überhaupt zu verzichten, wenn er den Anlass zum Schreiben in einem Bedürfnisse des Apostels sieht. Nach Weiss fühlte sich damals Paulus auf dem Höhepunkte seiner Wirksamkeit. In dem fortwährenden Kampfe mit der judaistischen Agitation, der gegenüber er schliesslich Sieger geblieben, hatte er seine ganze gesetzesfreie Heilslehre nach allen Seiten dialektisch entwickelt und begründet, zugleich aber auch das bei den Gegnern vorhandene berechtigte Moment erkannt und sich angeeignet. Nun lag es nach Weiss tiefbegründet in der eigenthümlichen Begabung des Apostels, dass er das Bedürfniss fühlte, die geistige Errungenschaft dieser Jahre sich zum Bewusstsein zu bringen und schriftlich zu fixiren. Dass er diese Darstellung nicht in einem Buche gab, sondern in einem Briefe, lag an der Art seiner Schriftstellerei, die ihm die Verhältnisse geläufig gemacht hatten. An die Römergemeinde grade richtete Paulus diese Belehrung wegen ihrer hohen Bedeutung. Die Gemeinde der Welthauptstadt sollte der Mittelpunkt

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 626.

[2]) Vgl. Krit. exeget. Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer von Meyer, 6. Auflage, umgearbeitet von Dr. B. Weiss. Göttingen 1881.

der grossen Heidenkirche werden. Weil diese Gemeinde die Trägerin einer Auffassung des Christenthums werden sollte, welche für immer dem Streit zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum ein Ende machte, schrieb er an sie diesen Brief, welcher »seine neue gesetzesfreie Heilslehre mit der Gottesoffenbarung des Alten Testaments und mit den heilsgeschichtlichen Ansprüchen Israels auseinanderzusetzen beabsichtigte« [1]). Dieser Auffassung von Weiss hat in neuester Zeit Pfleiderer [2]) in allem Wesentlichen seine volle Beistimmung gezollt, indem er zugleich den schon früher von ihm betonten Gedanken der conciliatorischen Tendenz als bestimmend für die ganze Auffassung des Briefes festhält.

Neben den bisher genannten beiden Hauptrichtungen der Auffassung ist noch eine dritte zu erwähnen. Hatten die an Baur anknüpfenden Arbeiten stets die Polemik gegen Judaismus zur Haupttendenz des Briefes gemacht und eine wesentlich judenchristlich gerichtete Gemeinde vorausgesetzt, und war im Gegensatze dazu von Andern ein mehr oder weniger ausschliesslich lehrhafter Zweck und verbunden damit der heidenchristliche Charakter der Gemeinde behauptet worden, so fehlte es daneben nicht an Forschern, die in gleicher Weise sowohl von der Polemik gegen Judaismus als von dem Ueberwiegen des nationalheidnischen Elementes in der Gemeinde überzeugt waren. Zunächst ist hier Beyschlag [3]) zu nennen. Er findet in dem Briefe unabweisliche Zeugnisse für einen eigenthümlich zweiseitigen Charakter der römischen Gemeinde. Nach 1, 13—15; 15, 15. 16 ist sie wesentlich nationalheidnisch, nach 7, 4—6 aber durch die Schule des Juden-

---

[1]) Vgl. a. a. O., Einleitung S. 34 ff.

[2]) Vgl. seine Anzeige des Commentars von Weiss in der Prot. Kirchenztg. N. 10. 1881. S. 224 ff.

[3]) Vgl. Stud. und Krit. 1867. Heft 4. S. 627 ff. — Wiederholt hat Beyschlag seine Ansicht in dem Bibl. Handwörterbuch von Riehm, 13. Lieferung. S. 1153.

thums hindurchgegangen. Den Hauptbestand der Gemeinde haben nach Beyschlag national römische Proselyten des Judenthums gebildet[1]). Wie aber der Ton des ganzen Briefes zeigt, war die judenchristliche Richtung milder Art. Und weil der römische Judaismus lediglich relative Umhüllung des Christenthums durch die noch nicht vollständig gefallene alttestamentliche Schranke war, fühlte sich der Apostel hier nicht sowohl zur Bestreitung als zur Verständigung herausgefordert[2]). In Uebereinstimmung mit Schott, Mangold u. A. lässt Beyschlag den Apostel sich rückhaltlos mit der Gemeinde verständigen, um an ihr einen Stützpunkt für seine occidentalische Missionsthätigkeit zu haben. Bis zu seiner persönlichen Ankunft in Rom wolle aber Paulus mit seinen Belehrungen nicht warten, da er fürchte, dass ihm von seinen judaistischen Gegnern zuvorgekommen werde. Kurz gefasst ist demnach der Endzweck des Briefes: »die römischen Christen zu der ihnen noch mangelnden vollen Höhe und Freiheit paulinischer Erkenntniss des evangelischen Heilsweges und weltgeschichtlichen Heilsrathes zu erheben und hierdurch zugleich an ihnen einsichtig-willige Förderer des in Rom und über Rom hinaus zu treibenden Missionswerkes zu gewinnen« [3]). In dieser Auffassung, meint Beyschlag, sind durch eine unbefangene historische Erklärung des Briefes die Wahrheitsmomente der Tholuck-de Wette'schen und Baur'schen Ansicht vereinigt[4]). — Hermann Schultz[5]) und Schürer[6]) haben zu der Behauptung von Beyschlag, dass die römische Gemeinde hauptsächlich aus judenchristlich gesinnten Heidenchristen bestanden habe, ausdrücklich ihre Zustimmung erklärt. —

---

[1]) Vgl. Stud. S. 640.
[2]) Vgl. a. a. O. S. 656 f.
[3]) Vgl. a. a. O. S. 660.
[4]) Vgl. a. a. O. S. 662.
[5]) Vgl. Jahrb. f. d. Th. 1876. Heft 1. S. 105.
[6]) Vgl. Stud. u. Krit. 1876. Heft 4. S. 769.

Zu einem andern Resultate ist Weizsäcker[1]) gelangt. Auch er sieht sich durch unzweideutig sprechende Stellen des Briefes veranlasst, die Gemeinde ihrer Nationalität nach für überwiegend heidenchristlich zu halten[2]). Daneben glaubt er, es sei seit Baur eine erwiesene Sache, dass der Brief sich nur als Polemik gegen Judaismus in der Gemeinde begreife[3]). Diesen scheinbaren Widerspruch löst nun Weizsäcker dadurch, dass er in Rom ganz ähnliche Verhältnisse wie in Galatien und Corinth voraussetzt. Paulus bekämpft Gegner, welche in eine Gemeinde eingedrungen sind, um diese erst judaistisch zu machen[4]). Der Unterschied ist nur der, dass die römische Gemeinde von Paulus nicht gestiftet war. Da sich Paulus so erst selbst in der Gemeinde einführen musste, ist der Brief mehr belehrend, und der Streit mehr zu errathen. Aber der Brief selbst giebt auch hinreichende Anhaltspunkte für diese Anschauung der Verhältnisse. Es sind, 3, 8, die Gegner des Apostels gradezu genannt. In welcher Art sie aber gegen Paulus aufzutreten suchten, zeigen ausser der genannten Stelle 6, 1. 15; 3, 31; 7, 7. Auch 4, 1 und 2, 1 meint Weizsäcker herbeiziehen zu können. Grade aus der Art und Weise, wie an den genannten Stellen die Fragen aufgeworfen werden, so wenig vermittelt und begründet durch den Zusammenhang, lasse sich schliessen, dass die Einwendung nicht dialektischen, sondern historischen Ursprungs ist[5]). Den Charakter der Gemeinde selbst bezeichnet Weizsäcker als weder judaistisch noch paulinisch. Das Christenthum dieser Gemeinde hatte seinen Schwerpunkt im monotheistischen Glauben an eine altheilige Offenbarung und in dem Glauben an den von

[1]) Vgl. Jahrb. f. d. Th. 1876. Heft. 2. S. 248 ff. »Ueber die älteste römische Christengemeinde.«

[2]) Vgl. a. a. O. S. 249—258.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 248.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 279 ff.

[5]) Vgl. Zur Charakteristik der judaistischen Gegner besonders S. 290 f.

den Todten erweckten Sohn Gottes und der sittlichen Reinigung, welche von ihm ausgeht [1]. — In ähnlicher Weise hatte schon früher Grau [2] die Gemeinde charakterisirt und eine Bearbeitung derselben durch Judaisten angenommen. Aber gleich dem oben [3] erwähnten Schmid gründete Grau diese Auffassung nur auf 16, 17—20, während Weizsäcker seine Auffassung durch Inhalt und Ton des ganzen Briefes zu beweisen sucht. — Die Aufstellungen von Weizsäcker eignete sich Neubaur [4] an, ohne eine selbstständige Begründung damit zu verbinden. — Kneucker [5] kommt der Ansicht von Weizsäcker vielfach nahe, doch behauptet er die paulinische Stiftung der Gemeinde. Dies sucht er damit zu stützen, dass wahrscheinlich Titus die Gemeinde gegründet hätte. — Mit der von Weizsäcker gegebenen Charakterisirung der Gemeinde sprachen auch Schürer [6] und Adolf Harnack [7] ihr Einverständniss aus.

Bei einer solchen Fülle von verschiedenen Ansichten ist es nicht leicht, sich über die Hauptgesichtspunkte, von denen ausgegangen worden ist, zu orientiren. Trotzdem lassen sich im Grossen und Ganzen zwei Hauptströmungen in dem Gange der Forschung unterscheiden, die von gegenseitigem Einflusse freilich nicht unberührt geblieben sind. — Die eine Hauptströmung schliesst sich bei vielen Abweichungen im Einzelnen wesentlich an Baur an. Die Vertreter dieser Richtung versuchen es, aus den concreten

---

[1] Vgl. a. a. O. S. 306 ff.

[2] Vgl. Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums. 1871. II S. 102 ff.

[3] Vgl. S. 5.

[4] Vgl. Realschulprogramm von Elbing 1880: Beiträge zu einer Geschichte der römischen Christengemeinde in den beiden ersten Jahrhunderten. S. 12.

[5] Vgl. die Anfänge des römischen Christenthums, ein für den Druck erweiterter und mit Anmerkungen versehener Vortrag. 1881.

[6] Vgl. Theol. Litteraturzeitung. 1878. S. 359.

[7] Vgl. Zeitschr. f. Kirchengeschichte. II. S. 56 f., 60 f.

Bedürfnissen der Leser Zweck und Tendenz des Briefes zu errathen und gelangen, wenn auch über den Charakter der Leser die Ansichten wieder auseinandergehen, doch zu dem übereinstimmenden Resultat, dass der Judaismus eine wesentliche Rolle in der Gemeinde gespielt hat, und dass demgemäss Paulus ihn unausgesetzt in seinem Briefe berücksichtigt. Die zweite Hauptrichtung, die in neuerer Zeit besonders von Tholuck ausgegangen ist, findet den objektiv lehrhaften Charakter des Briefes so stark ausgeprägt, dass sie für eine so allgemeine Darlegung des Evangeliums ein specielles Bedürfniss nicht voraussetzen zu können glaubt und höchstens in dem persönlichen Bedürfnisse des Apostels einen Erklärungsgrund für das Entstehen des Briefes findet. — Mit der Eigenthümlichkeit jeder der beiden genannten Richtungen hängt zusammen, dass die erste mehr eine Abweichung der Leser von dem paulinischen Evangelium voraussetzt, die zweite in der Regel völlige Uebereinstimmung der Leser mit dem Apostel. Die erste Richtung aber hat sich im Laufe der Untersuchungen veranlasst gesehen, den Gegensatz zwischen Paulus und dem judenchristlichen Element in der Gemeinde mehr zu mildern, und zum Theil ist der Bekämpfung der Gegner durch den Apostel eine irenische Tendenz zugeschrieben worden. Die Vertreter der andern Anschauungsweise aber haben doch vielfach auch Berücksichtigung eines judaistischen Elements anerkannt, wenn auch nur in prophylaktischer Hinsicht. — Eine gewisse gegenseitige Annäherung beider Richtungen lässt sich demnach wohl wahrnehmen.

II. Entwicklung und Begründung der eigenen Ansicht.

1) Die Leser des Briefes.

Naturgemäss hat die selbstständige Untersuchung mit der Frage nach der Art und Beschaffenheit der Leser zu beginnen. Auch hier soll nur der Brief selbst um Antwort gefragt werden. Dabei haben vor Allem, wenn sie vorhanden sind, solche Stellen entscheidendes Gewicht, in denen der Apostel selbst seine Leser auf ihre Nationalität und ihren Charakter hin anredet [1]. — Zunächst wendet sich der Apostel in der Einleitung 1, 5 ff. direkt an seine Leser, um sich überhaupt bei der ihm persönlich unbekannten Gemeinde einzuführen. Paulus sagt hier 1, 5.6, dass zu den ἔθνη, unter denen Glaubensgehorsam zu bewirken er das Amt empfangen hat, auch die Leser gehören als κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche bei Paulus bedeutet der Plural ἔθνη stets [2] die Heidenvölker im Unterschiede von dem er-

[1]) Die Frage nach den Lesern des Briefs hat Weizsäcker in der genannten Abhandlung so eingehend behandelt und alles in Betracht Kommende so erschöpfend gewürdigt, dass ich mich hier im Wesentlichen auf eine kurze Wiedergabe und weitere Durchführung des von ihm Gesagten beschränken kann. Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 249 f.

[2]) Die beiden Stellen Gal. 3, 8 und Röm. 4, 17 scheinen dem zu widersprechen; doch handelt es sich hier um alttestamentliche Citate.

wählten Volk Israel. Vgl. 2, 24; 11, 11. 12. 25; 15, 9. 10. 11. 12. 27. Gal. 2, 2. 1 Cor. 5, 1; 12, 2 etc. An manchen Stellen findet sich dieser Gegensatz zwischen Juden und Heiden ausdrücklich ausgesprochen oder durch Zusätze näher bezeichnet, vgl. 3, 29. Gal. 2, 8. 9. 14. Röm. 2, 14; 9, 30. Gal. 2, 15. — Vor Allem aber kann an dieser Stelle 1, 5. 6 über den Sinn kein Zweifel sein, weil Paulus hier von seinem speciellen Beruf als Apostel spricht, und der geht nach allen seinen Aeusserungen an die Heiden Gal. 1, 16; 2, 2. 7. 8. Röm. 11, 13. Unannehmbar ist demnach die Anschauung derjenigen, welche an dieser Stelle die Bezeichnung ἔθνη in umfassenderem Sinn als Völker überhaupt nehmen und Paulus hier im Vergleich zu seinen früheren Aeusserungen sich den Römern gegenüber als Universalapostel bezeichnen lassen, um das Recht zu haben, auch an die Römer, welche Judenchristen sein sollen, schreiben zu können (Volkmar, Holsten). Entscheidend ist gegen diese Meinung im Römerbrief selbst schon 11, 13 [1]. Im Unterschiede von Baur, durch den die Fassung ἔθνη als Nationen in neuerer Zeit hauptsächlich begründet und verbreitet wurde, sah sich schon Mangold [2]) genöthigt, diese allgemeine Fassung aufzugeben, und setzte dafür einen geographischen Begriff von ἔθνη. Die geographische Zugehörigkeit seiner im Mittelpunkte der Heidenwelt ansässigen Leser zu den ἔθνη wolle der Apostel 1, 6 angeben. Abgesehen davon, dass diese Auffassung dem Ausdrucke ἐν οἷς ἐστέ gegenüber gekünstelt ist, muss gesagt werden, dass sie dem Sinne von Gal. 2, 7. 8 nicht entspricht. Da handelt es sich grade um die nationale Abstammung — vgl. die Bezeichnungen ἀκροβυστία und περιτομή — nicht um die geographische Bestimmung. — Gleich diese ersten Verse der Einleitung weisen also darauf hin, dass Paulus seine Leser als Heiden betrachtet, die eben als solche der ihm eigen-

[1]) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 250 f.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 76 f.

thümlichen apostolischen Wirksamkeit angehören. Diese Thatsache wird bestätigt durch eine weitere Bemerkung V. 13. Hier sagt Paulus, er habe schon oft vorgehabt, zu ihnen zu kommen, um auch unter ihnen καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν Frucht zu haben. Auch hier kann Paulus abgesehen von allem Anderen schon desshalb nicht das Wort ἔθνη allgemein gefasst haben, da er unmittelbar darauf sagt: Hellenen sowohl als Barbaren, Weisen wie auch Unweisen bin ich Schuldner. Unter keine der genannten Klassen können aber die Juden befasst werden.

In völliger Uebereinstimmung mit der Einleitung lauten die Bemerkungen im Schlussabschnitte des Briefes 15, 14 ff. Schon dieser Umstand spricht nicht für die hie und da behauptete Unechtheit dieses Abschnittes. Und angesichts des heutigen Standes dieser Frage, wo eine Reihe der unbefangensten Forscher wie Mangold, Hilgenfeld, Pfleiderer, Herm. Schultz, Weizsäcker, Weiss auf das Entschiedenste für die Echtheit von c. 15, 14 ff. eingetreten sind, wird es gestattet sein, diesen Abschnitt zu verwerthen, ohne die Gründe für und wider die Echtheit noch ein Mal zu prüfen. In der angeführten Stelle lobt der Apostel zunächst die Trefflichkeit von Gesinnung und Erkenntniss bei seinen Lesern und entschuldigt sich dann gleichsam, dass er allzu kühn zum Theil an sie geschrieben habe: er habe es gethan um der Gnade willen, die ihm von Gott gegeben sei, dass er ein Diener Christi Jesu an die Heiden sei, der das Evangelium Gottes verwalte, damit die Darbringung der Heiden eine (Gott oder Christo) wohlgefällige werde. — Das heisst doch mit andern Worten: sein Heidenapostolat habe dem Apostel zu solchem etwas kühnerem Reden das Recht gegeben. Folglich betrachtet Paulus die Leser, an die er diese Worte richtet, als Heiden. Diese direkte Beziehung auf die Leser zu leugnen, verbietet der klare Wortlaut [1]).

[1]) Dies geht gegen Volkmar. Vgl. hiezu und zur Bedeutung der nächsten Verse auch Weizsäcker a. a. O. S. 253 f.

Ausser diesen unzweideutig sprechenden Bemerkungen in der Einleitung und in dem Schlussabschnitte enthält der Brief in seinem dogmatischen Theile eine sehr wichtige Stelle 11, 13 ff. Es liegt auf der Hand, dass zur Charakterisirung der Leser nicht solche Stellen innerhalb der dogmatischen Gedankenentwicklung benutzt werden können, wo die Genannten nur dogmatische Subjekte sind. So spricht Paulus bald von Juden · bald von Heiden, bald von beiden zusammen in der dritten Person, woraus unmöglich etwas für die Beschaffenheit der Leser geschlossen werden kann. Solche Stellen sind 1, 16; 2, 9. 10; 3, 9; 10, 12; 3, 1. 29. Grade so verhält es sich mit der Anrede 2, 17. Und selbst die Stelle 7, 4—6, wo der Apostel seine Leser ausdrücklich als ἀδελφοί μου anspricht, macht hiervon keine Ausnahme. Paulus will nämlich hier dem Zusammenhange nach zeigen, wie durch Christus und das Sterben mit und durch Christus principiell der Zusammenhang zwischen den in der Gemeinschaft mit Christo Gestorbenen und dem mosaischen Gesetze aufgehoben ist. Hieraus darf nicht geschlossen werden, dass Paulus hier also die Leser als frühere Juden, die unter dem mosaischen Gesetze standen, charakterisire. Denn das Gesetz gilt principiell nicht nur für die Juden, sondern überhaupt für alle Menschen bis auf Christus. Wie Paulus die Universalität des Heils in Christo für Juden und Heiden in gleicher Weise behauptet, so muss diese Universalität auch in der Zeit vor Christus nach paulinischer Anschauung bestehen. Dass Paulus selbst aber diese Consequenz seines Universalismus gezogen hat, beweisen deutlich Galater 3, 13 f. 22 ff., vor Allem Galater 4, 5. 6. An letzterer Stelle sagt Paulus, dass Gott seinen Sohn gesandt habe, damit er die unter Gesetzesgewalt Stehenden loskaufe, damit wir die Sohnschaft empfingen, und fährt fort: weil ihr aber Söhne seid etc. Hier fasst sich also Paulus mit denen, welche unter Gesetzesgewalt standen, losgekauft sind und die Sohnschaft empfingen, zusammen

und bezeichnet seine Leser als solche, welche unter Gesetzesgewalt standen; daraus wird aber Niemand schliessen, dass die Gemeinde Galatiens jüdischen Ursprungs war. Sondern die Macht des Gesetzes reichte vor Christus principiell über Alle, Heiden wie Juden. Denn es gab keinen andern Weg, durch eigene Werke vor Gott gerecht zu werden, als das Halten des göttlichen d. h. mosaischen Gesetzes. Darum kann denn auch Paulus Gal. 4, 9 die Unterwerfung unter das Gesetz, die von den Judaisten den Lesern aufgedrungen werden sollte, als Rückkehr zu einem früheren Knechtschaftsverhältnisse bezeichnen. Aber auch heidenchristlichen Lesern konnte diese Anschauungsweise des Apostels nicht fremdartig erscheinen, weil sie ja aus ihrem christlichen Unterrichte, der sich zunächst an das A. T. anlehnte, wussten, wie auch früher die Heiden nur dadurch des Segens des Bundesvolkes theilhaftig werden konnten, nämlich als Proselyten, wenn sie sich den Forderungen des mosaischen Gesetzes unterwarfen. Und wäre nicht der Gedanke, dass selbst noch nach dem Erscheinen von Christus die geborenen Heiden an das Gesetz gebunden wären, selbst den Heiden sehr nahe gelegen, so wären die Erfolge des Unternehmens der Judaisten, die Heidenchristen dem Gesetze zu unterwerfen, von vornherein hoffnungslos gewesen. Paulus nimmt in der Stelle 7, 4—6 dem ganzen Zusammenhange nach — vgl. besonders das Folgende 7, 7 ff. — gar nicht auf seine speciellen Leser Rücksicht. Es ist eine Erörterung über Dinge, die nicht nur den Juden, sondern alle Menschen angehen [1]. Mit dieser Auffassung fällt aber auch die Hauptstütze für die Behauptung Beyschlag's [2]), dass die Leser der Mehrheit nach frühere Proselyten waren.

Alle die angeführten Stellen können also über die

---

[1]) Vgl. zu Röm. 7, 4—6 auch Weiss a. a. O. S. 325, 329 und zu den citirten Galaterstellen Holsten, Das Evangelium des Paulus. 1880. Theil I. S. 162 f., 169.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 648.

Leser nichts Bezeichnendes aussagen. Anders verhält es sich mit der oben nur erwähnten Stelle, wo der Apostel innerhalb des allgemeinen dogmatischen Zusammenhangs zu einer direkten speciellen Ermahnung an die Leser übergeht. Dies geschieht 11, 13 ff. In demselben Zusammenhange C. 9—11 sind schon zwei andere Stellen bemerkenswerth. Der Apostel bezeugt 9, 1 ff. in stärkster Weise seinen Schmerz um sein Volk, das im Ganzen dem Heile noch so fremd gegenüber steht. Schon das wäre auffallend, wenn Paulus seinem Schmerze in dieser Weise Ausdruck gäbe vor Lesern, welche selbst zum grössten Theil geborene Juden waren und zudem einer bedeutenden Gemeinde angehörten. Diesen vielen Juden gegenüber, welche sich des Heils in Christo freuten, lagen solche Klagen in der That fern. Dazu kommt, dass der Apostel seine Volksgenossen als ἀδελφοί μου in der dritten Person bezeichnet. Das wäre schwer begreiflich, wenn auch die Leser seine Volksgenossen waren. — Verstärkt wird der hier gewonnene Eindruck, dem übrigens entscheidende Bedeutung nicht beigelegt werden soll, durch die weitere Bemerkung des Apostels 11, 1. Hier führt er als Beweis dafür, dass Gott sein Volk nicht verstossen habe, nur seine eigene Person an. Wie seltsam, wenn er eine ganze Gemeinde von überwiegend jüdischem Ursprung vor sich hatte! 11, 13 ff. aber gestattet keinen Zweifel mehr. Nachdem der Apostel im Vorhergehenden eben angedeutet hat, was er später 11, 23 ff. weiter ausführt, dass in Zukunft noch die Bekehrung der Juden bevorstehe, und dass grade sie den Segen der Heiden erhöhen wird, fügt er hinzu: ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν und sagt, grade als Heidenapostel verherrliche er seinen Dienst mit dem Zwecke, ob es ihm wohl gelingen würde, sein Fleisch ereifern zu machen und einige von ihnen zu erretten. In diesen Worten liegt, dass der Apostel das Endschicksal der Heiden doch durch die Errettung der Juden bedingt weiss, und er schliesst hieran die Warnung an die Leser vor Ueberhebung. Hier an

dieser Stelle war es daher unmöglich zu leugnen, dass die Leser als Heiden vom Apostel angeredet werden. Darum suchten diejenigen, welchen aus andern Gründen der judenchristliche Charakter der Gemeinde für ausgemacht galt, sich damit zu helfen, dass sie sagten: eine Minorität von Lesern werde hier und in den folgenden Versen angeredet, während der Apostel bis dahin stets jüdisch-christliche Leser vor Augen gehabt habe [1]). Dagegen ist zu bemerken, dass der Apostel mit keinem Worte angedeutet hat, dass er sich bisher an Judenchristen als die Majorität der Gemeinde gewendet; vielmehr hat er von seinen Volksgenossen im Vorhergehenden immer in der dritten Person gesprochen. Sollte aber eine Minorität ausdrücklich als näher zu bezeichnende aus dem Ganzen der Gemeinde hervorgehoben werden, so musste hier vor Allem ἔθνη betont voranstehen und es etwa heissen: τοῖς δὲ ἔθνεσιν ἐν ὑμῖν λέγω [2]). In dem ganzen Zusammenhange der Entwicklung, durch die der Apostel das zeitweise Fernbleiben Israels vom Heile erklären will, redet der Apostel nur hier 11, 13. seine Leser direkt an und zwar als ἔθνη. Ohne jeden näheren erklärenden Zusatz konnte das der Apostel nur thun, wenn die Gemeinde überwiegend aus geborenen Heiden bestand.

Alle die genannten Stellen aus der Einleitung, dem Schlussabschnitt und die zuletzt erwähnte sprechen so unzweideutig, dass kaum ein gegründeter Widerspruch dagegen geltend gemacht werden zu können scheint. Doch soll der Sicherheit wegen geprüft werden, was für das Ueberwiegen von judenchristlichen Lesern namhaft gemacht worden ist. Die Stellen, in denen der Jude dogmatisches Subjekt ist, kamen als zu diesem Zwecke nicht brauchbar schon zur Sprache. Einen gewissen Schein hat

---

[1]) Vgl. besonders Mangold a. a. O. S. 53, Lipsius a. a. O. S. 591. Holsten, Abh. 1879. S. 702 ff.

[2]) Vgl. auch schon Meyer a. a. O. S. 502.

dagegen die von Baur u. A. citirte Stelle 4, 1 für sich, wo Paulus den Abraham als τὸν προπάτορα ἡμῶν bezeichnet. Aber bei näherem Zusehen reicht die Stelle zu dem gewünschten Beweise nicht aus. Denn Paulus bezeichnet 1 Cor. 10, 1 das Volk Israel in der Wüste als οἱ πατέρες ἡμῶν. Daraus wird gewiss Niemand im Gegensatze zu allen sonstigen widersprechenden Anzeichen schliessen, dass die corinthische Gemeinde damals überwiegend judenchristlich war. Folglich kann die ganz ähnlich lautende Bezeichnung hier 4, 1 eben so wenig als Beweis für judenchristlichen Charakter geltend gemacht werden. Ausserdem aber wird Abraham 4, 16 als πατὴρ πάντων ἡμῶν als der gleichfalls aus dem Glauben Gerechtfertigte bezeichnet, so dass Paulus keinen Anstand nehmen konnte, ihn auch bei vorwiegend heidnischen Lesern als »unsern Vorvater« zu bezeichnen [1]). Endlich war, wenn Paulus ein Mal den Zusatz machen wollte, dieser Ausdruck der einzig natürliche, wenn er zu Nichtjuden sprach [2]). Eine andere Stelle ist noch häufig für judenchristliche Leser geltend gemacht worden. Paulus redet 7, 1 seine Leser als Gesetzeskundige an. Dies ist eben so wenig ein Beweis für judenchristliche Leser. Denn nimmt man hier νόμος als mosaisches Gesetz, so war diese Erinnerung an die Kunde des mosaischen Gesetzes bei früheren Heiden gewiss viel angebrachter, als bei geborenen Juden, bei denen Gesetzeskenntniss selbstredend war. Glaubt man aber auf das Fehlen des Artikels bei νόμος Werth legen zu müssen, so ist es naheliegend, mit Weiss [3]) anzunehmen, dass Paulus hier an die Eigenart der Römer denkt, die durch ihr Staatsleben zur Rechtskenntniss besonders befähigt waren. In keinem Falle also kann mit Grund aus dieser Stelle auf judenchristliche Leser geschlossen werden. — Die für jüdische

---

[1]) Vgl. über den Zusatz κατὰ σάρκα unten S. 76. Anm. 1.

[2]) Vgl. Weizsäcker a. a O. S. 259.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 325.

Abstammung der Leser geltend gemachten Stellen sind somit nicht beweiskräftig, und es bleibt dabei, dass da, wo Paulus seine Leser auf ihre Abstammung hin anredet, er sie als Heiden und nicht als Juden bezeichnet. Damit ist aber noch lange nicht gesagt, dass die Gemeinde ausschliesslich aus Heidenchristen bestand; nur der Gesammtcharakter ist heidenchristlich. Gegen eine ganz heidenchristliche Gemeinde spricht schon von vornherein die historische Wahrscheinlichkeit. Der Brief selbst aber enthält auch ausdrückliche Zeugnisse für den gemischten Charakter der römischen Gemeinde. In dieser Beziehung kommt vor Allem C. 14 in Betracht. Hier ermahnt Paulus die Gemeinde im Ganzen zur Schonung der Schwachen. Die ganze Charakteristik der Schwachen ist aber der Art, dass an jüdischen Ursprung zu denken ist. Das Essen von Gemüse, das Halten besonderer Tage, das Unterscheiden von reinen und unreinen Speisen führen mit Nothwendigkeit auf eine jüdische Quelle zurück. Doch ist es nicht ausgeschlossen, dass bei dieser besonderen Erscheinung der Gewohnheiten der Schwachen auch noch ausserjüdische Elemente mitwirkten. — Da nun diese Schwachen von dem Apostel als zur Gemeinde gehörig nicht ausserhalb derselben stehend behandelt werden, muss ein judenchristlicher Bestandtheil angenommen werden. Die Art und Weise aber, wie die Gemeinde im Ganzen 14, 1 zum Tragen der Schwachen ermahnt wird, lässt wiederum schliessen, dass diese in der Minorität waren. Wären die Judenchristen im Uebergewicht gewesen, so würde eine derartig schonende milde Behandlungsweise der Minorität gegenüber der judenchristlichen Majorität gar nicht denkbar gewesen sein. Die Minorität hätte überhaupt in der Weise gar nicht zur Geltung kommen, und Paulus hätte unmöglich an sie eine derartige Ermahnung richten können. Die ganze Darstellung macht den Eindruck, dass sich diese Schwachen unter einem gewissen Drucke befanden. Und grade um der Einheit

der Gemeinde willen sucht Paulus durch diese Ermahnung an die Majorität der Starken Jenen ihre Stellung zu erleichtern. Eine Bestätigung erhält dieser Schluss durch das 12, 3. 16 Gesagte. Hier warnt der Apostel seine Leser insbesondere vor Hochmuth und Eigendünkel und ermahnt sie zu friedfertiger Eintracht. Diese nachdrückliche wiederholte Ermahnung in dem ganz allgemein gehaltenen Theil der Parainese C. 12 führt darauf, dass sie an den überwiegenden Theil der Gemeinde gerichtet ist. Inhaltlich ist es aber dasselbe, was später der Apostel zum Zwecke der Schonung der Schwachen sagt. Also auch diese Stelle zeigt, dass es eine im Gegensatze zu den judaisirenden Schwachen heidenchristliche Mehrheit ist, die Paulus hier wie dort ermahnt. — Eine weitere Beweisstelle für den gemischten Charakter der Gemeinde ist 15, 7—9. Es heisst hier: »Desshalb nehmt euch einander an, wie auch Christus euch angenommen hat zur Ehre Gottes. Denn ich sage, Christus ist ein Diener der Beschneidung geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheissungen der Väter zu bestätigen, die Heiden aber preisen Gott um des Erbarmens willen, wie geschrieben steht: desshalb werde ich dich verkündigen unter Heidenvölkern und deinem Namen lobsingen.« Weizsäcker[1]) meint diesen Worten keine volle Beweiskraft zuschreiben zu können, da sich das Annehmen von Seiten Christi dem Wortlaute nach nur auf Heiden beziehen könne. Dagegen müsste es auf Juden und Heiden zu beziehen sein, wenn Paulus hier die beiden Parteien in der Gemeinde zu gegenseitigem Sichannehmen ermahnen wollte. Trotz dieser Einwendung lässt sich wohl die Beweiskraft dieser Worte behaupten. Freilich redet Paulus im Grunde genommen nur von der Annahme der Heiden durch Christus. Das kommt aber daher, dass er im Laufe seiner Ermahnung ohne Weiteres die stärkere Begründung

[1]) Vgl. a. a. O. S. 260.

seiner Worte nach dem vorhandenen Bedürfniss einrichtet. Juden und Heiden sollen einander annehmen. Bei der vorhandenen Gemeindelage war aber das Wichtigste und Nothwendigste, dass die Majorität der Heiden, welche die Starken waren, ihre Brüder aus den Juden, deren Zahl klein war, mit Milde und Schonung behandelten. Darum wird ihnen, den Heiden, die Ermahnung noch mit einer besonderen Begründung nahe gelegt, die sie demüthig machen soll. Macht Paulus geltend, dass die Juden nach Gottes Willen einen Vorzug vor den Heiden hatten, so sind sie doch auch diejenigen, welche durch diese Hervorhebung den Heiden, welche nur aus Gnaden des Heils theilhaftig geworden sind, zur Schonung empfohlen werden. Während also die Ermahnung auf beide Theile berechnet beginnt, spitzt sie sich allmälig auf den einen Theil allein zu. Insofern ist Weizsäcker ganz beizustimmen, wenn er sagt, grade aus den Verhältnissen der Gemeinde als Heiden habe Paulus das Motiv der Ermahnung geschöpft.

Das Resultat des Bisherigen ist demnach, dass die Gemeinde ihrer Abstammung nach im Wesentlichen heidenchristlich war. Damit soll und kann aber zunächst über die Richtung, die in der Gemeinde herrschend war, nichts Bestimmteres gesagt sein. Vor einem weiter nicht begründeten Schluss aus dem heidenchristlichen Charakter auf die Richtung der Gemeinde muss schon die Thatsache warnen, dass es nicht an Solchen fehlt, die bei Anerkennung der heidnischen Abstammung der Gemeinde eine judaisirende Richtung zugeschrieben haben. Es muss daher auch hier der Brief selbst befragt werden. Aus dem besonders herzlichen Gruss, in dem der Apostel neben den gewohnten Bezeichnungen seine Leser auch ἀγαπητοὶ θεοῦ 1, 7 nennt, soll kein Schluss gezogen werden. Denn eine gewisse Wärme in der Begrüssung ist dem Apostel schon dadurch nahe gelegt, dass er sich zum ersten Mal schriftlich an eine ihm persönlich unbekannte Gemeinde wendet. Gleich darauf aber findet sich ein

sehr bemerkenswerther Ausspruch des Apostels 1, 8: Erstlich nun danke ich meinem Gott durch Jesus Christus euer aller wegen, dass euer Glaube in der ganzen Welt verkündigt wird. Schon das ist ein sehr lobendes Zeugniss für die Leser, dass Paulus ihrer aller [1]) wegen Gott danken kann. Die ganze Gemeinde also bietet in den Augen des Apostels ein Bild, das den Dank gegen Gott herausfordert. Weiter aber heisst es: von ihrem Glauben spreche man in der ganzen Welt. Die letzten Worte enthalten eine gewisse Hyperbel, wie sie bei Paulus auch 1 Thess. 1, 8 vorkommt. Gleichwohl hätte Paulus kaum Gott danken können für den überall hin verkündeten Glauben der Römer, wenn dieser Glaube eine von dem paulinischen Evangelium wesentlich verschiedene oder sogar eine ihm feindliche Richtung verfolgt hätte. Darum hat diese Stelle allen denen grossen Anstoss bereitet, welche eine judaistische Richtung der Gemeinde annehmen. Man hat die darin für jene Anschauung liegende Schwierigkeit zu beseitigen gesucht. Baur [2]) meinte, καταγγέλλεται drücke kein Urtheil des Apostels aus, und εὐχαριστεῖν beziehe sich nur darauf, dass Paulus hier eine nicht im Rückfalle, sondern, wie er hoffen durfte, im Fortschritte vom Unvollkommenen zum Vollkommenen begriffene Gemeinde vor sich hatte. Diese Abschwächung der paulinischen Worte ist schon von Mangold [3]) zurückgewiesen worden. Mangold sucht einen neuen Ausweg und erinnert zu diesem Zwecke an Phil. 1, 15—18, indem er auf Grund dieser Stelle meint, man dürfe aus diesem Lob die Uebereinstimmung der römischen Gemeinde im Detail der Lehre mit dem Apostel nicht folgern. Vielmehr habe, wie die Philipperstelle zeige, der Apostel »so viel Geistesfreiheit, dass er aufrichtig loben kann, was echt christlich im Glauben und Leben einer juden-

---

[1]) Vgl. 1 Cor. 1, 4, wo Paulus bei dem starken Lobe, das er der Gemeinde ertheilt, nur περὶ ὑμῶν sagt.

[2]) Vgl. Abh. 1836. S. 150.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 78 f.

christlichen Gemeinde ist«. Nicht ganz begreiflich erscheint es, wie Mangold sich in diesem Zusammenhange auf die Philipperstelle berufen kann; es ist doch etwas ganz Anderes, ob Paulus seine Freude darüber ausspricht, dass selbst seine Gefangenschaft trotz des Wirkens und grade durch das Wirken seiner Gegner zur Verbreitung des Evangeliums dient, oder ob er an eine Gemeinde schreibt, er danke Gott, dass man von ihrem Glauben in der ganzen Welt rede. Paulus dankt hier Gott ohne alle Einschränkung wegen des weiten Bekanntwerdens des Glaubens einer Gemeinde. Dort weiss er selbst dem böswilligen Treiben seiner Gegner eine gute Seite abzugewinnen. Bei den Römern kommt es ihm auf ihren Glauben an, dem er ein ausdrückliches Zeugniss ertheilt. Im Philipperbrief denkt er nur an die Verbreitung des Evangeliums, die ihm, da er selbst in seiner Thätigkeit lahm gelegt war, besonders am Herzen lag. — Eine Uebereinstimmung im Detail der Lehre soll auch hier aus dem Lobe des Apostels 1, 8 nicht gefolgert werden. — Noch deutlicher spricht in der Einleitung V. 12. Im vorhergehenden Verse sagt Paulus: denn ich sehne mich darnach, euch zu sehen, damit ich etwa euch mittheile eine geistliche Gabe, damit ihr gefestigt würdet — und fährt dann fort — d. h. damit wir einander stärkten bei euch durch unsern gegenseitigen Glauben, den euren wie auch den meinen. Freilich ist es hier zarteste Schonung den Lesern gegenüber, wenn der Apostel die Festigung ihres Glaubens zugleich als eine Stärkung seines eigenen betrachtet. Aber unmöglich konnte der Apostel so reden, wenn er sich nicht mit seinen Lesern eins fühlte im Glauben. Geflissentlich hebt er noch den Glauben der Leser hervor und stellt ihn dem seinen parallel in dem Beisatze ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ. Auch kann man in dem Ausdrucke στεριχθῆναι schon eine Andeutung finden, dass der Glaube der Leser nach der Meinung des Apostels in der Hauptsache der richtige war. Denn wenn man etwas kräftigt, mehrt man die Kraft des schon Be-

stehenden. Auf keinen Fall hätte der Apostel den Ausdruck anwenden können, wenn er etwas Anderes bei den Lesern an die Stelle setzen wollte. Weiter unten ist zu zeigen, wie grade gegenüber den besonderen Gemeindeverhältnissen zu Rom dieser Ausdruck recht eigentlich am Platze war.

Auch der lehrhafte Theil des Briefes enthält eine Andeutung über die Richtung und den Glauben der Leser, der aber in der Regel ein zu grosses Gewicht beigelegt wird. Es ist die Stelle 6, 17. Hier wollen Manche, so neuestens wieder Weiss [1]), in den Worten εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς bestimmt die paulinische Richtung ausgesprochen finden, als den Lehrtypus, der im Gegensatze zu dem judaistischen stehe. Wollte aber das der Apostel sagen, warum wählte er nicht, um jedes Missverständniss unmöglich zu machen, den einfachen Ausdruck τὸ εὐαγγέλιόν μου 2, 16? Dann aber legt der Zusammenhang die Beziehung auf das Christenthum überhaupt nahe, nicht auf die besondere Form des paulinischen Evangeliums. Denn Paulus setzt dem früheren Leben der Leser unter der Macht der Sünde ihren jetzigen Zustand entgegen. Der Zusatz τύπος ist aber nicht überflüssig, da hierdurch wohl das Normale und Sichere [2]) der Lehre ausgedrückt werden soll. Wenn demnach die Worte auch nicht besagen, dass die Leser dem paulinischen Evangelium zugethan waren, so erhalten sie doch eine Anerkennung, indem die Lehrrichtung der Gemeinde als eine normale bezeichnet wird, der die Leser ἐκ καρδίας gehorsam geworden sind. — Die stärkste Anerkennung für die Leser spricht aber Paulus

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 315.

[2]) Vgl. Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Corinther. 1880. S. 258 f. Anm. 2. Die speciellere Bedeutung, die Holsten (vgl. a. a. O. S. 334, Anm.) dem Worte beilegt, »feste unveränderliche Lehrnorm«, entbehrt wohl der Begründung in dem Sprachgebrauch. Und die nähere Erklärung der Worte durch Holsten fusst auf der Voraussetzung jüdischer Leser.

in dem Schlusstheil des Briefes 15, 14 aus: Ich bin aber überzeugt, sagt der Apostel, meine Brüder, auch meinerseits in Betreff eurer, dass ihr auch so schon reich seid an Trefflichkeit, erfüllt mit aller Erkenntniss und wohl im Stande, einander zurecht zu weisen. Diese Worte könnte Paulus unmöglich gesagt haben, ohne sich zu einer unverzeihlichen *captatio benevolentiae* zu verstehen, wenn er die judaisirende Richtung unter seinen Lesern vorausgesetzt hätte. Grade das Letztere, die richtige Erkenntniss, zeugt am meisten dafür, dass die Gemeinde in den Grundlagen nicht von dem paulinischen Evangelium abwich. Denn abgesehen von den persönlich unsittlichen Motiven der Gegner des Apostels war die Differenz zwischen ihm und den Judaisten wesentlich eine Lehrdifferenz. Die Judaisten waren noch nicht in den Vollgehalt des Evangeliums, wie es dem Apostel erschlossen war, eingedrungen. Es fehlte ihnen an der nöthigen Erkenntniss des im Christenthum erschienenen Heils. — Schliesslich darf auch auf die Bemerkung 15, 24 hingewiesen werden, nach der sich Paulus bei der Gemeinde erquicken will. Eine solche Erquickung konnte ihm doch nur in Gemeinschaft mit wesentlich Gleichgesinnten zu Theil werden.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung über die Beschaffenheit der Leser kann in Folgendem zusammengefasst werden: die Stellen, in denen Paulus sich unzweideutig über Leben und Lehre seiner Leser ausspricht, sind der Art, dass sie eine judaistische, dem Apostel feindliche Richtung der Leser gradezu ausschliessen. Auf der andern Seite geben diese Stellen kein Recht zu der Behauptung, das Christenthum der Römer sei ein völlig paulinisches gewesen. Dafür sagen die vorhandenen Stellen zu wenig Bestimmtes aus. Aber nach dem grossen Mass des Lobes, das Paulus seinen Lesern ertheilt, gemäss der Bezeugung seiner Glaubensgemeinschaft mit ihnen muss angenommen werden, dass die Gemeinde sich in ihrer Lehre und ihrem sittlichen Wandel von den Ansichten

des Paulus wesentlich nicht unterschied. Eine Förderung in Beidem ist dabei nach den Aeusserungen des Apostels sehr wohl noch möglich.

2) Veranlassung und Zweck des Briefes.

Nachdem die Nationalität und Geistesrichtung der Leser auf Grund der Andeutungen des Briefes festgestellt ist, fragt es sich weiter: wodurch wurde Paulus veranlasst, an die römische Gemeinde zu schreiben? Auch zur Beantwortung dieser Frage giebt der Brief genügende Fingerzeige an die Hand. — In der Einleitung versichert Paulus seinen Lesern, wie lebhaftes Interesse er an der Gemeinde nimmt, und wie er unaufhörlich in seinen Gebeten ihrer gedenkt. Auch trage er in seinem Herzen den Wunsch, es möchte ihm ein Mal vergönnt sein nach Gottes Willen, zu ihnen zu kommen 1, 8—10. Schon zu verschiedenen Malen hätte er es sich vorgesetzt zu ihnen zu kommen, bisher aber sei er an der Ausführung seines Vorhabens gehindert worden 1, 13. Worin diese Hinderung bestand, wird hier noch nicht gesagt. Nur scheint es dem Apostel von Wichtigkeit zu sein, eine mögliche Vermuthung, die man an sein bisheriges Nichterscheinen in Rom knüpfen konnte, abzuschneiden. Er hebt ausdrücklich hervor, dass er sich des Evangeliums nicht schäme. — Weitere und bessere Anhaltspunkte noch als die Einleitung bietet der Schlusstheil des Briefes 15, 14 ff. Hier wird vom Apostel zum ersten Mal ausgesprochen, dass er Rom bei seinem Besuche nur als vorübergehende Station, nicht als bleibenden Aufenthaltsort für seine Wirksamkeit betrachten will. Ueber Rom gedenkt er nach Spanien zu reisen. Auf der Durchreise aber hofft er in Rom durch die Brüder erquickt zu werden 15, 24. Nachdem er bei ihnen sich Stärkung geholt hat, hofft er, von ihnen nach Spanien geleitet zu werden. In diesem Zusammenhange giebt

Paulus auch den Grund an, der ihn bisher abhielt, nach Rom zu kommen. Der Apostel hat, wie er dies in ähnlicher Weise 2 Cor. 10, 15 f. ausspricht, den Grundsatz, stets auf unberührtem, durch Andere noch nicht bearbeitetem Boden das Evangelium zu verkündigen. In seinem bisherigen Wirkungsfelde war er nun noch vollauf mit dieser seine Gemeinden gründenden und ausbauenden Thätigkeit beschäftigt gewesen. Jetzt aber — kann der Apostel sagen — hat er von Jerusalem bis Illyrien die Botschaft des Evangeliums ausgerichtet[1]). Und da er nun in diesen Gegenden keinen Raum mehr hat für seine fernere Thätigkeit, treibt es ihn weiter nach Westen, nach Spanien. Bei dieser Gelegenheit aber hofft er seinen schon längst gehegten Wunsch, die Römer zu besuchen, erfüllt zu sehen. Im Momente aber des Schreibens ist er noch mit einem andern Projekte beschäftigt: eine in Macedonien und Achaja für die Bedürftigen Jerusalems gesammelte Collekte will er der Mutterkirche persönlich überbringen. Nicht leichten Herzens tritt er diese Reise an. Ja die Sorge um seine Aufnahme dort ist so gross, dass er seine Leser um ihre Fürbitte anfleht. Nicht nur bangt er sich vor dem Widerstande der Judaisten; er ist nicht einmal sicher, ob die von ihm übermittelte Liebesgabe den Heiligen in Jerusalem genehm ist. Nach alledem liegt auf der Hand, dass der Brief an die Römer die persönliche Ankunft des Apostels in Rom vorbereiten sollte. Es musste dem Apostel viel daran gelegen sein, bei seiner Ankunft in Rom in der dortigen Gemeinde, die ihm persönlich noch unbekannt war, schon bestimmte Anknüpfungspunkte zu haben. Vor Allem musste ein gegenseitiges Verständniss angebahnt sein, wenn Paulus bei Gelegenheit seines vorübergehenden und darum jedenfalls nicht langen Aufenthaltes wirklichen Erfolg bei der dortigen Gemeinde er-

---

[1]) Inwiefern Paulus sagen durfte, er habe von Jerusalem bis Illyrien das Evangelium verkündigt, dazu vgl. vor Allem Hilgenfeld in seiner Zeitschr. 1872. 4. Heft. S. 485.

zielen wollte. Und des vollen Einvernehmens mit dieser Gemeinde musste der Apostel gewiss sein, wenn sie, wie die vorher besprochenen Verse (vgl. besonders V. 24) andeuten, ein Stützpunkt für seine weitere Thätigkeit werden sollte.

Ist nun nach den eigenen Andeutungen des Apostels wohl begreiflich, wie er überhaupt sich veranlasst sehen konnte, an die römische Gemeinde ein Schreiben zu richten, so erhebt sich jetzt die weitere und schwierigere Frage: wie kam Paulus dazu, grade ein solches Schreiben mit dem conkreten Inhalt, wie ihn der Römerbrief bietet, nach Rom zu richten? Grade bei der aus dem Briefe erkennbaren Geistesrichtung der Römer, die der des Paulus in keiner Weise feindlich war, sollte man annehmen, dass eine so umfangreiche, breit angelegte, in langen theoretischen Erörterungen sich ergehende Epistel durch die Verhältnisse nicht recht motivirt sei. Dieser Sachverhalt: einmal die Thatsache, dass das Schreiben an heidenchristliche, dem Paulus nicht feindlich gesinnte Leser gerichtet ist, zum Andern die Wahrnehmung, dass der Römerbrief vielfach einen lehrhaften allgemeinen Charakter hat, ist es vor Allem gewesen, aus dem das mächtige und immer wieder neue Hervortreten der dogmatischen Anschauung zu erklären ist. Und diesem zu Folge hat auch neuestens wieder W e i s s die Erklärung für die Entstehung des Briefes nur in dem persönlichen Bedürfnisse des Apostels gefunden. Aber es kann doch nicht geleugnet werden: es heisst auf Vieles verzichten, wenn man bei der Erklärung eines Briefes, der doch eine gegenseitige Beziehung zwischen Schreiber und Leser zur Voraussetzung hat, von den Lesern und deren Verhältnissen und Bedürfnissen ganz absieht. Für die Paulinischen Briefe im Besonderen fehlt hierfür alle Analogie. Und der Einwand, dass auf die genannte Weise nie klar wird, warum denn Paulus ein Schreiben so allgemein lehrhaften Gehaltes grade nach Rom sandte, kann nicht damit ab-

gewiesen werden, dass Rom eine besonders hohe Bedeutung für die Kirche hatte. Wird noch dazu ein paulinischer Charakter der Gemeinde behauptet und auch die mildeste Fassung des Unterschiedes der römischen Gemeinde von dem paulinischen Standpunkte abgelehnt [1]), so wird erst recht unbegreiflich, wie Paulus einer Gemeinde, der es an nichts in ihrem Christenthum fehlte, eine so ausführliche Belehrung zu Theil werden lassen konnte. —

Godet sucht diesem Bedenken dadurch gerecht zu werden, dass er die Gemeinde einer geistigen Wiedergründung, die der Apostel durch seinen Brief erreichen wollte, noch für bedürftig hält. Aber die vielen Lücken, die sich in dieser Unterweisung des Christenthums finden, weiss auch Godet nicht genügend zu rechtfertigen [2]). Dass Paulus für die Person und Bedeutung Jesu Christi keine besondere Offenbarung empfangen hatte und in diesem Punkte keine von den Uraposteln abweichende Lehre besass, lässt sich schwerlich beweisen. Ebenso wie in der Christologie waren auch seine Ansichten über die Eschatologie besonderer eigenthümlicher Art. Und gewiss gehörten diese wichtigen Punkte zu »den allgemeinen Interessen der Menschheit« [3]). — Auf der andern Seite enthält der Brief eine eingehende umfängliche Behandlung von Dingen, die in andern Briefen gar nicht oder nur nebenbei zur Sprache kommen. Wie will man z. B. die ausführliche Erörterung C. 9—11 erklären, wenn nicht dazu ein besonderes Bedürfniss bei den Lesern vorlag? Als sehr bemerkenswerth ist aber hervorzuheben, dass sowohl Weiss wie Godet in dem so ruhigen doktrinären Schreiben doch nicht ganz antijüdische Polemik leugnen können. Weiss spricht [4]) von der bald polemisch bald apologetisch klingenden Form, die freilich mehr das ungläubige Ju-

---

[1]) So von Weiss, vgl. a. a. O. S. 30.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 64 f.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 65.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 35.

denthum als das Judenchristenthum im Auge habe. Godet meint, dass die antigesetzliche Tendenz zum Wesen des paulinischen Evangeliums gehöre. Wesentlich dasselbe nur näher begründet sagt Weiss, wenn er die polemische Form aus der Art erklärt, wie die ganze Anschauung des Apostels sich in diesen Jahren des Kampfes entwickelt hatte. Bei dieser Erklärung erhebt sich ein neues Bedenken. Wäre es nicht ein sehr gewagtes, ja gradezu gefährliches Unternehmen vom Apostel gewesen, wenn er in eine Gemeinde, die nach allen Anzeichen bis dahin von dem Kampfe um das Gesetz noch unberührt und von den sonst in den paulinischen Gemeinden vielfach entbrannten heissen Zwistigkeiten verschont geblieben war, wenn er in eine solche Gemeinde eine Anschauung des Evangeliums brachte, die unter dem Einflusse fortwährenden Kampfes errungen war und den Stempel dieses Kampfes nothwendigerweise an sich trug? Konnte der Apostel nicht damit gradezu in eine friedliche Gemeinde Zweifel und Zwietracht hineinsäen? Ganz natürlich ist diese antijudaistische Polemik, wenn die Gemeinde selbst überwiegend judenchristlich gerichtet war. Diese seit Baur mit grosser Energie und mannichfach geltend gemachte Behauptung scheitert aber immer wieder an den ausdrücklichen Aussagen des Briefes, in denen, wie früher[1]) gezeigt wurde, Paulus dem Glauben und Leben seiner Leser das beste Zeugniss ausstellt.

Trotz alledem ist nach Inhalt und Ton des ganzen Briefes unmöglich zu leugnen, dass der Judaismus in der Gemeinde eine Rolle gespielt hat, dass Paulus theils defensiv theils offensiv zu dem Judaismus Stellung nimmt. Die Gründe für diese Behauptung sind so oft und so eingehend zusammengestellt worden, dass es sich hier nur um eine ganz kurze Recapitulation des schon von Andern Gesagten handeln kann. Neues wird für den, welchem

---

[1]) Vgl. S. 44 ff. obiger Darstellung.

die vorhandenen Beweise nicht genügen, kaum vorgebracht werden können.

Schon gleich das zweite Capitel richtet seine Spitze gegen den Judaismus. Dass die Juden gleich den Heiden unter dem göttlichen Zorne stehen, dass Juden wie Heiden alle unter der Macht der Sünde sind [1]), diesen für den geborenen Juden so schwer annehmbaren Satz beweist der Apostel eingehend theils durch dialektische Erörterung theils durch Beweise aus dem Alten Testament. Grade letztere hatten am meisten Durchschlagendes für den geborenen Juden. Weiter spricht der Apostel aus, dass in Bezug auf die Gnade kein Unterschied zwischen Heiden und Juden stattfindet. Sehr eingehend wird ferner die Bedeutung des Gesetzes erörtert und nachgewiesen, wie es, an sich zwar gut und heilig, den Menschen nicht vor der Sünde schützen kann. Ausführlich wird auch der Vorwurf zurückgewiesen, als wenn in der Gnadenlehre eine Aufforderung zum Sündigen liege. Kurz die ganze Darlegung der Heilslehre geschieht stets mit Antithesen gegen den Judaismus. Ohne Voraussetzung judenchristlicher Einwände ist vollends der Theil C. 9—11 unbegreiflich. Am wenigsten wird der Judaismus in dem praktischen Theile des Briefes berücksichtigt, wenn man nicht etwa C. 13 die Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit auf jüdische Gesinnungsweise bezieht. Die nähere Erklärung dieses Sachverhaltes wird sich im weiteren Verlaufe der Untersuchung ergeben. — Lässt sich nun in der That nach den vorliegenden Ausführungen des Briefes die eingehende Berücksichtigung und Bekämpfung des Judaismus nicht bestreiten, so ergiebt sich jetzt die schwierige Frage: wie lässt sich bei einer wesentlich heidenchristlichen, der paulinischen Richtung nicht feindlichen Gemeinde dieser Thatbestand erklären? Die unter solchen Umständen mit Nothwendigkeit als allein mögliche sich ergebenden Lö-

[1]) Vgl. C. 2—3, 20.

sungsversuche sind, wie früher gezeigt wurde, einerseits von Beyschlag, andrerseits von Weizsäcker gemacht worden. Es ist nicht zu leugnen, dass die von Beyschlag gegebene Lösung Manches für sich hat, was wohl bisher weniger, als es sein sollte, anerkannt worden ist. Polemisirt Paulus thatsächlich gegen Judaismus, so liegt gewiss am nächsten, diesen bei den Lesern selbst zu suchen. Leser heidnischer Abstammung würden aber schwerlich zu einer jüdisch gefärbten Auffassung des Christenthums kommen, wenn sie nicht früher schon, ehe sie Christen wurden, engere Beziehungen zum Judenthum hatten. Solche Beziehungen aber lagen vor bei ehemaligen Proselyten. Trotzdem erscheint der Lösungsversuch Beyschlag's aus dem Grunde unannehmbar, weil die Stelle, auf die Beyschlag hauptsächlich seine ganze Ansicht gründet, nicht genügende Beweiskraft enthält. Wie früher [1]) gezeigt wurde, kann die Stelle 7, 4—6 für die Charakterisirung der Leser nicht verwendet werden. Ausser dieser Stelle aber enthält der Brief auch nicht die geringste Andeutung, dass Paulus es mit früheren Proselyten zu thun hatte. Drückte wirklich die Vergangenheit der Leser als Proselyten der Gemeinde ihren eigenthümlichen Stempel auf, so musste Paulus irgendwie im Verlaufe seiner Auseinandersetzungen darauf zu sprechen kommen. Früheren Proselyten gegenüber, die durch die Schule des Judenthums hindurch gegangen waren, erscheint die wiederholte Betonung des Heidenapostolates von Seiten des Paulus am allerwenigsten passend. Schliesslich ist gegen Beyschlag einzuwenden, dass, so sehr er auch das Judenchristenthum der Leser als milde und dem Paulus freundlich zu bestimmen sucht, er doch einer Stelle wie 15, 14 nicht gerecht wird. Weiter unten aber wird sich zeigen, dass, soweit der Brief erkennen lässt, das von Paulus bekämpfte Judenchristenthum thatsächlich so milder versöhnlicher

---

[1]) Vgl. S. 37 f. obiger Darstellung.

Natur gar nicht war, wie Beyschlag es darstellt. — Selbstverständlich schliessen die gemachten Einwendungen das Vorhandensein von früheren Proselyten in der Gemeinde überhaupt nicht aus.

Ist nun aus den angeführten Gründen der Lösungsversuch Beyschlag's unannehmbar, so bleibt schon logischer Weise nur der Weg übrig, den Weizsäcker eingeschlagen hat. Die Gemeinde selbst war nicht judenchristlicher Richtung, sondern wurde von Judaisten bearbeitet, welche sich der Gemeinde bemächtigen wollten. Dieser Thatbestand stimmt schon von vornherein völlig mit den andern paulinischen Briefen, dem Galaterbrief und den beiden Corintherbriefen überein. Es würde aber doch ein solcher Schluss sein sehr Missliches haben, wenn für die so erschlossene Thatsache jegliches Anzeichen im Briefe selbst fehlte. So steht es aber nicht; der Brief selbst weist auf diesen Weg hin. Weizsäcker hat die hier in Betracht kommenden Stellen alle namhaft gemacht und so eingehend behandelt, dass es hier zur Orientirung genügt, sie kurz zu nennen. Neben der Hauptstelle 3, 8 sind es vor Allem 6, 1. 15; 3, 31; 7, 7; auch 2, 1; 4, 1. Aber, wie es dem Rahmen seiner weiter gestellten Aufgabe angemessen war, hat Weizsäcker diese nach allen Anzeichen des Briefes allein mögliche Bestimmung der Veranlassung und des Zwecks des Briefes nur in grossen Strichen angedeutet. Die endgültige Probe für die Richtigkeit dieser Aufstellung wird darin liegen, wenn es gelingt, aus dem aufgestellten Hauptgesichtspunkte heraus den Brief im Ganzen wie in seinen Theilen, nach Anlage und Art der Ausführung zu erklären. Es liegt auf der Hand: wenn es sich thatsächlich so verhielt, dass Judaisten sich der Gemeinde bemächtigen wollten, so suchte Paulus mit seinem Schreiben den Bemühungen seiner Gegner entgegenzutreten. Wie aber der Brief weiter zeigen wird, glaubt er dies am besten dadurch zu erreichen, dass er einerseits eine nach verschiedenen Seiten tief begründete

Darstellung seiner Heilslehre giebt, wie sie vor Allem den speciellen Bedürfnissen seiner Leser entsprach, und zum Andern die böswilligen Verläumdungen seiner Gegner als in sich nichtig zurückweist [1]).

Bei der nunmehr anzustellenden Prüfung des Briefes nach dem hervorgehobenen Gesichtspunkt erscheint eine fortgehende Berücksichtigung der in Betreff der Eintheilung abweichenden Ansichten als nicht geboten. Und es darf um so mehr hiervon abgesehen werden, als grade die neueren Arbeiten über den Römerbrief, wie die von Lipsius und Holsten, Weiss und Godet, bei manchen Abweichungen im Einzelnen fast in allen Hauptpunkten [2]) mit der schon lange herrschenden Gesammteintheilung des Inhalts des Briefes übereinstimmen. Eine Ausnahme machen Hofmann und Volkmar, für welche die eingehenden Beurtheilungen von Holsten [3]) zu vergleichen sind.

Schon bei einem flüchtigen Ueberblick über das Ganze des Briefes von C. 1—15 [4]) ergiebt sich von selbst die bekannte Eintheilung in einen dogmatischen Theil C. 1—11 und einen parainetischen C. 12—15. Hierbei ist jedoch gleich zu bemerken, dass die Parainese schon in den ersten dogmatischen Theil hineinragt, vgl. z. B. 6, 11 ff., 11, 13 ff. und dieselben Gegenstände berührt wie der eigentlich praktische Theil, vgl. 12, 3 ff., 13, 13 ff. — In dem ersten dogmatischen Theil lassen sich mehrere Darstellungsgruppen leicht scheiden. Am Schlusse der

---

[1]) Selbstverständlich komme ich auf die genauere Zweckbestimmung noch zurück und gebe solche erst, nachdem eine Uebersicht über den ganzen Brief gewonnen ist.

[2]) Auch Holsten, der am meisten seinen eigenen Weg geht, weicht in der Bezeichnung der Hauptabschnitte des Briefes von der übereinstimmenden Gesammtrichtung der Forscher nicht ab.

[3]) Vgl. die früher wiederholt genannten Abhandlungen von 1872 und 1879.

[4]) C. 16 wird erst später zur Sprache kommen.

Einleitung wird 1, 16. 17 zunächst das Thema für die folgende Auseinandersetzung aufgestellt: das Evangelium bringt δικαιοσύνη θεοῦ mittelst Glaubens. Dieser Gedanke beherrscht mehr oder weniger alles Folgende bis zum Schlusse von C. 5. Und zwar entwickelt der Apostel zunächst die negative Voraussetzung oder, wie auch gesagt werden kann, die Nothwendigkeit der δικαιοσύνη θεοῦ. Er weist nach, dass sowohl die heidnische (1, 18—32) als die jüdische (2, 1—3, 20) Welt in Folge ihrer nicht zu entschuldigenden Sünde unter dem Zorne Gottes stehe, also der eigenen Gerechtigkeit entbehre. Nachdem so die Nothwendigkeit der Gottesgerechtigkeit bewiesen ist, wird 3, 21—30 ihr Wesen entwickelt und 3, 31 dazu übergegangen, ihre Vorbildung schon im Alten Testament aufzuzeigen, C. 4. Daran schliesst sich eine Darstellung der Bedeutung der Gottesgerechtigkeit, ihrer segensreichen und beseligenden Folgen — 1, 16 hiess es ja δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν — für den Einzelnen wie für die ganze Menschheit, C. 5.

Wieder von Neuem anhebend entwickelt der Apostel C. 6. 7., wie der Christ principiell einerseits von der Sünde, andrerseits zugleich vom Gesetze befreit ist. In C. 8 wird dem zuletzt geschilderten traurigen Verhältnisse des Menschen unter dem Gesetz in triumphirenden Worten die Herrlichkeit des durch Christus befreiten, in die Kindschaft Gottes aufgenommenen und des zukünftigen Lebens sicheren Christen gegenübergestellt. — Den Schluss der dogmatischen Entwicklungen bilden C. 9—11 mit der Behandlung der Frage, wie es komme, dass Israel bis jetzt dem Heil so ferne bleibe, und die Heiden an die Stelle des von Gott auserwählten Volkes zu treten scheinen.

Nach dieser nur in ganz allgemeinen Zügen gegebenen Uebersicht über den Inhalt der 11 ersten Capitel möchte wohl Mancher geneigt sein, den Vertretern der alten und neu modificirten dogmatischen Auffassung des Briefes beizutreten. Es ist auch nicht zu leugnen — und darin muss

die theilweise Berechtigung der dogmatischen Anschauung anerkannt werden — dass besonders der erste Hauptteil C. 1—5 einen doktrinären Charakter hat und mehr das Gepräge einer ruhig entwickelnden Abhandlung trägt. Aber es ist zu bedenken, dass Paulus eine besonders eingehende Darstellung und Begründung seines Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit aus Glauben geben musste, wenn er die Leser ganz und fest auf sein Evangelium stellen und gegen die anstürmenden Judaisten widerstandsfähig machen wollte. — Der systematische Charakter einer Lehrabhandlung aber tritt ganz zurück, wenn der Apostel C. 6 f. die schon behandelten Dinge, wie vor Allem die Macht der Sünde über den Menschen, gewissermassen auf's Neue aufnimmt und von einer anderen Seite betrachtet. Auch C. 8 berührt sich mit C. 5, indem beide Male die beseligenden Folgen der Rechtfertigung gepriesen werden. Vollends C. 9—11 behandeln eine ganz neue Frage, die mit dem Vorhergehenden nicht in sachlichen Zusammenhang gebracht werden kann, wie es doch bei einer systematischen Darstellung der Fall sein müsste. Ein Zusammenhang findet freilich statt; aber nur in den persönlichen Gefühlen des Apostels ist er begründet. Ausserdem aber lassen selbst die am meisten lehrhaften systematischen Ausführungen des Briefes die Berücksichtigung der concreten Verhältnisse, wie sie nach den Andeutungen des Briefes zu vermuthen sind, nicht vermissen. Auch in C. 1—5 fehlt es nicht an der Antithese gegen das Judenchristenthum. Das Einzelne des Briefes ist daher jetzt einer eingehenden Prüfung zu unterziehen.

Gleich die Einleitung bietet einen bestimmten Anhaltspunkt für die oben gegebene Darstellung der Gemeindeverhältnisse. In dem schon berührten Verse 1, 11 spricht Paulus den Wunsch aus, bei seinem Kommen die Römer zu stärken, zu festigen. Wie treffend ist dieser Ausdruck, wenn die Gemeinde, beunruhigt durch die judaistische Agitation, auf ihrem Glaubensgrunde begann schwankend

zu werden? Die Gemeinde musste bei dieser zarten Andeutung sofort wissen, was Paulus im Auge hatte. Wie aber konnte der Apostel besser und nachhaltiger diese Festigung bewirken, als indem er ihnen ein χάρισμα πνευματικόν mittheilte? Ueber die Bedeutung dieses Wortes ist viel gesagt worden. Mit den meisten Neueren wird es am besten von einer durch den Geist gewirkten, aus dem Geiste stammenden Gnadengabe zu verstehen sein. Diese geistliche Gnadengabe, welche der Apostel bei seinem Kommen der Gemeinde zu vermitteln hoffte, soll zur Stärkung der Leser dienen. Diese Stärkung ist nach 1, 12 wesentlich eine Glaubensstärkung. Je stärker aber die Leser in dem Glauben wurden, den sie mit dem Apostel gemein hatten, vgl. V. 12, um so leichter konnten sie dann auch den Angriffen ihrer und Paulus' Feinden Widerstand leisten, die ja darnach trachteten, ihnen zu beweisen, dass ihr christliches Leben noch kein völliges sei, da ihnen das Halten des Gesetzes noch mangele. Bei dieser Gelegenheit kann auch der Einwand Godet's [1]) zurückgewiesen werden, der freilich sehr nahe liegt, dass nämlich bei der hier vertretenen Auffassung der Mangel an jeder Beziehung auf die drohende Gefahr sehr auffällig sei. Aber einmal enthält ja eine solche, wenn auch nur andeutungsweise gegebene Bezugnahme auf die der Gemeinde drohende Gefahr V. 11. Sodann wäre es wohl kaum im Interesse des Apostels und seiner Bemühungen für die Gemeinde gewesen, wenn er sich der ihm persönlich unbekannten Gemeinde gegenüber so offen ausgesprochen hätte. Der Gebrauch solcher unumwundenen, ja scharfen Redeweise konnte sich ihm nur empfehlen, wenn er schon feste nähere Beziehungen hatte. Diese wollte er ja aber in Rom erst anknüpfen, und da war es gewiss das Nächstliegende, dass er den Widerstand seiner Gegner dadurch zu brechen suchte, dass er ihre Einreden

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 59.

principiell überwand. Den Lesern aber kam der Apostel gewiss schneller und näher an's Herz, wenn er ihnen gegenüber Vertrauen und Muth zum Fortschritt der guten Sache auch in ihrer Mitte zeigte, als wenn er gleich mit rügender Warnung auftrat. Paulus hat es ja nicht, wie in Galatien und Corinth, mit Solchen zu thun, die von ihm persönlich im Evangelium unterwiesen worden waren und durch ihn selbst den mächtigsten Eindruck von der Kraft und Herrlichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Evangeliums empfangen hatten. Diesen gegenüber, die sich zum Theil trotz der früheren Erfahrungen in der That durch die Judaisten verführen liessen, war das schärfste Wort am Platze. Den Christen in Rom aber, die er noch eines χάρισμα πνευματικόν für bedürftig hielt, und die durch ihn erst noch weiter gefördert werden sollten, näherte er sich am besten mit ruhig sachlichem Zuspruch und entgegenkommendem Vertrauen. — Trotzdem sagte er wenn auch nur andeutend in Bezug auf die vorhandene der Gemeinde drohende Gefahr genug. Denn den Lesern, welche inmitten des Kampfes standen, war seine oft nur zu errathende, nicht direkt offene Polemik ohne Weiteres verständlich. Eine weitere ergänzende Andeutung enthält V. 16. Dieses Sichschämen findet seine natürlichste Erklärung im Hinblick auf 1 Cor. 1, 18 ff. Hier aber, wo der Apostel kurz vorher sein Heidenapostolat betont und V. 14 das Wort σοφοί ausdrücklich gebraucht hat, kann es sich nicht auf judenchristliche Bedenklichkeiten, überhaupt nicht auf Einwände der Juden, denen das Evangelium ein σκάνδαλον war, beziehen [1]). Wie schon das Wort ἐπαισχύνομαι nahe legt, bezieht sich die Aeusserung auf die Thorheit des paulinischen Evangeliums, und gewiss ist die einfachste Lösung die, dass von den Gegnern des Apostels

---

[1]) Hiezu und gegen Mangold S. 98 f., Volkmar S. 141, Holsten, Abh. 1879. S. 103. Vgl. auch Weiss a. a. O. S. 67 f. Anmerk.

der Gemeinde gegenüber sein bisheriges Nichterscheinen in ein ungünstiges Licht gestellt worden war. Die Gegner sagten: hier in der Welthauptstadt wage er es doch nicht, mit seiner Art der Verkündigung hervorzutreten [1]). Auf diese Weise sollte die Person des Apostels und sein Evangelium heruntergesetzt und seiner etwaigen Wirksamkeit entgegengearbeitet werden. Im Folgenden, wo Paulus begründet, warum er sich des Evangeliums nicht schäme, hat das πρῶτον, welches doch wohl für echt [2]) zu halten ist, auch einen antithetischen Sinn: es bedeutet nicht nur die Hervorhebung des Vorzugs der Juden, sondern auch die Gleichheit ihres Heilsbedürfnisses [3]). Der eben besprochene V. 16 bildet mit V. 17 das Thema für die ganze folgende Gedankenreihe. Kurz gefasst lautet es: im Evangelium, wie Paulus es verkündigt, wird Gottesgerechtigkeit aus Glauben zum Zwecke Glaubens geoffenbart zum Heile aller Glaubenden. Mit grosser Entschiedenheit stellt der Apostel gleich hier im Anfange im Gegensatze zu aller eigenen menschlichen Gerechtigkeit die Gottesgerechtigkeit [4]) als geoffenbart im Evangelium auf. Es ist wohl nicht mit Unrecht von Holsten [5]) darauf aufmerksam gemacht worden, das der Zusatz εἰς πίστιν V. 17, dem die meisten Ausleger keinen rechten Sinn abzugewinnen wissen, einen feinen Gegensatz gegen die Judenchristen enthalte, welche das Gesetz wieder aufzu-

---

[1]) Wie geneigt und schnell bereit die Gegner des Apostels waren, aus seinem Nichterscheinen falsche Schlüsse zu ziehen, zeigt auch das Beispiel der Aufgeblasenen in Corinth. 1 Cor. 4, 18 f.

[2]) Vgl. zur Bezeugung von πρῶτον Weiss a. a. O. S. 58, Anm. 2.

[3]) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 252.

[4]) Es ist hier nicht der Ort für eine eingehende Würdigung des so wichtigen Begriffs der δικαιοσύνη θεοῦ, und es sind desshalb die darauf bezüglichen Darstellungen nachzulesen. Vgl. besonders Holsten, Abh. 1872. S. 448 f., Abh. 1879. S. 104 ff. Lipsius a. a. O. S. 494 f. Pfleiderer, Paulinismus. S. 175 ff. Weiss a. a. O. S. 69 ff.

[5]) Vgl. Abh. 1879. S. 103.

richten suchten, vgl. Gal. 2, 18. Dass Paulus in die positive Bestimmung seines Thema sofort eine antithetische Wendung gegen das Judenchristenthum aufnimmt, findet grade dann völlige Erklärung, wenn der Gemeinde, an die er schreibt, das Gesetz auferlegt werden sollte. — Die Nothwendigkeit der δικαιοσύνη θεοῦ beweist Paulus zunächst dadurch, dass er zeigt, wie die Menschheit der eigenen Gerechtigkeit entbehrt und darum dem Zorne Gottes verfallen ist. Die nähere Beschreibung der Sündhaftigkeit von 1, 19 an verräth unzweideutig, dass Paulus zunächst die Heidenwelt in's Auge fasst. Nachdem Paulus den Grund der ὀργὴ θεοῦ angegeben hat: die Verkehrung der wahren, den Heiden zugänglichen Gotteserkenntniss in eitlen Götzendienst, schildert er die Auswirkung der ὀργή in dreifacher Weise, jedes Mal hervorgehoben durch ein παρέδωκεν αὐτούς, V. 24. 26. 28. Gott hat sie hingegeben an Unzucht, an widernatürliche Laster, an sittliche Verblendung jeder Art, die gipfelt in dem Beifall und der Freude an der Sünde Anderer (1, 18—32). Wohl nicht ohne besondere Veranlassung und Absicht schildert der Apostel ebenso ergreifend als rücksichtslos wahr die sittliche Verkommenheit der Heidenwelt. Seine Leser befanden sich in der in tiefste Demoralisation versunkenen Weltstadt. Hier war ein besonders ernstes Wort angezeigt, und das um so mehr, als man ja dem Apostel gradezu unsittliche Consequenzen seiner Gnadenlehre vorgeworfen hatte, vgl. 3, 8. Widmet Paulus später der Zurückweisung solcher unsittlichen Anschuldigungen eingehende Ausführungen, vgl. C. 6 ff., welche die mit dem wahren paulinischen Christenthum untrennbar verbundene Sittlichkeit darthun, so liegt ihm doch schon auch hier daran, in aller Schärfe sittliche Kritik walten zu lassen. Geisselte der Apostel in so unbarmherziger Weise die heidnische Sittenverderbniss und stellte sie als ein göttliches Strafgericht dar, so traf er damit auf der einen Seite seine Leser, denen der rechte sittliche Ernst nach ihrem früheren

Wandel im Heidenthum schwer zu erringen sein mochte [1]). Auf der anderen Seite zeigte er seinen Gegnern, wie nichtig und unwahr es sei, seinem Evangelium unmoralische Folgen zur Last zu legen. Ausserdem hatte diese Schilderung für die Leser noch den Zweck, dass sie angesichts der Darstellung solcher erschreckenden Sittenverderbniss sich mit tiefstem Danke der ihnen widerfahrenen Gnade Gottes bewusst werden mussten. Hatte Gottes Gnade allein es vermocht, sie aus solchem Sündenelend zu ihrem jetzigen geheiligten Christenleben zu erheben, so musste dieses Gefühl solchen Contrastes sie auf's Neue darin stärken und beleben, sich auch fernerhin ganz auf die Gnade und nicht auf ihre eigenen Werke zu verlassen. — Auf diese Weise erklärt sich der Abschnitt 1, 18—32 ganz vortrefflich, während diejenigen, welche den Lesern selbst judenchristliche Gesinnung zuschreiben, für eine so ausführliche Darstellung der heidnischen Lasterhaftigkeit im Grunde genommen keine genügende Veranlassung geltend machen können.

Mit einer ganz plötzlichen unvermittelten Wendung fährt der Apostel fort und geht jetzt, wie das Folgende deutlich zeigt, zu den Juden über 2, 1 ff. Daraus, dass, wie 1, 18 die Charakteristik ihres Wesens zunächst eine allgemein gehaltene ist, die Juden nicht bei ihrem Namen genannt werden, darf nicht, wie Schott und Hofmann thun, geschlossen werden, die Erörterung halte sich noch auf heidnischem Boden. Denn schon der Wechsel der Person zeigt den Uebergang zu etwas Neuem an, und die

[1]) Welche Mühe der Apostel hatte, bei den früheren Heiden auch nur einigermassen die rechte sittliche Erkenntniss und das dieser entsprechende Handeln zu bewirken, das zeigt deutlich Gal. 5, 19 ff. Die hier freilich ganz kurz gehaltene Schilderung der heidnischen Laster erinnert sehr an die im Römerbrief gegebene. Die Dinge aber, die dort der Apostel den Galatern wiederholt als mit dem Christenthum nicht vereinbare einschärft, beziehen sich nur auf das Allergröbste sittlicher Anforderungen.

Neigung der Juden zum Richten über die Heiden war allgemein bekannt [1]. Weizsäcker [2] vermuthet auch hier wegen der auffallenden überraschenden Wendung eine Art von Citat, was in den ganzen Zusammenhang sehr gut passen würde. Was den Inhalt von C. 2 im Allgemeinen betrifft, so hat Holsten, der übrigens schon an J. Köstlin [3] einen Vorgänger in dieser Beziehung hat, mit Recht nachdrücklich geltend gemacht, dass es sich in diesem Abschnitte nicht so sehr um den Beweis der Sündigkeit der Juden als darum handelt, dass auch sie gleicherweise wie die Heiden dem Zorne Gottes verfallen als Sünder. Die Ausführungen des Apostels vgl. V. 3. 6. 17. 27. machen ersichtlich, dass der Jude als Jude auch ohne das Halten des Gesetzes einen Vorzug vor den Heiden zu besitzen glaubte. Dass aber dieser Gedanke selbst den Judaisten nicht ferne lag, zeigen die galatischen Verhältnisse, wo die Gegner des Apostels die Gemeinde zur Annahme der Beschneidung und damit des Gesetzes nöthigen wollen, ohne das unbedingte Halten des Gesetzes zu verlangen. Dem gegenüber betont dort Paulus energisch, dass, wer sich dem Gesetze unterwirft, gezwungen ist, das ganze Gesetz zu halten. Vgl. Gal. 5, 3; 6, 12. 13. Aber auch in dem Falle, dass die römischen Judaisten sich in ihren Behauptungen nicht so weit verstiegen, sind die Ausführungen des Apostels vorzüglich am Platze. Im Gegensatze zu allen jenen Herolden und Verkündigern des allein selig machenden Gesetzes, mochten sie noch so milde und in ihren Forderungen schonend auftreten, sucht der Apostel seinen Lesern zu beweisen, dass es ihnen ganz und gar nichts helfen würde, wenn sie sich von den Judaisten das Gesetz ganz oder theilweise aufnöthigen liessen. Dieser Absicht entsprechend entwickelt der Apostel C. 2, wie Gott Juden

[1] Zur Erklärung des schwierigen διό vgl. Weiss a. a. O. S. 103.
[2] Vgl. a. a. O. S. 283.
[3] Vgl. Jahrb. f. d. Th. 1856. S. 90 f.

wie Heiden gegenüber ganz in gleicher Weise straft und belohnt, wie den Juden das Gesetz an sich nichts nützt, wie auch die Beschneidung einen nur bedingten Werth hat. Der Apostel begnügt sich aber nicht mit dem Nachweise, dass Gesetz wie Beschneidung den Juden, der Gesetzesübertreter ist, nicht dem Zorne Gottes zu entreissen vermögen, sondern kommt 3, 1 ff. noch auf einige Einwände seiner Gegner zu reden. Die Gedankenverbindung in diesem Abschnitte 3, 1—8 ist eine äusserst schwierige [1]). Zunächst lässt der Apostel seinen Gegner zu Worte kommen 3, 1. Vermögen nämlich Gesetz und Beschneidung an sich nicht, den Juden vor dem göttlichen Zorne, dem auch der Heide verfällt, zu schützen, was hat dann der Jude überhaupt noch voraus und was nützt dann die Beschneidung? so fragt erstaunt der Gegner. Paulus antwortet V. 2 [2]): viel in jeder Weise und hebt zum Beweise zunächst die den Juden anvertrauten Verheissungen Gottes hervor. Bei dieser Gelegenheit berücksichtigt der Apostel sofort einen weiteren Einwand, indem er V. 3 fortfährt: denn wenn Einige untreu wurden, sollte etwa ihre Untreue die Treue Gottes zu nichte machen? Hier fragt sich zunächst: was ist unter ἀπιστεῖν zu verstehn? Die Bedeutung »untreu sein« ist durch 2 Tim. 2, 13 [3]) als möglich gesichert und wird durch den Gegensatz der von Gott ausgesagten πίστις fast gefordert. Worin bestand aber die Untreue der Einigen? Weiss [4]) meint nach dem Vorgange Aelterer: darin, dass sie die Bundesverpflichtungen nicht

---

[1]) Um die Entwicklung der Gedanken nicht zu undurchsichtig werden zu lassen, beschränke ich mich in der Polemik gegen abweichende Ansichten auf das Nöthigste.

[2]) Dass V. 2 Paulus von sich aus spricht und dies nicht seinen jüdischen Gegner sagen lässt, dazu vgl. auch Pfleiderer a. a. O. S. 312. f. Anm. 2.

[3]) Vgl. Huther, Die Briefe an Tim. und Tit. 1876. S. 208 f. Holtzmann, Die Pastoralbriefe. 1880. S. 413.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 140.

Dem Einwande Meyer's[1], dass in diesem Falle
'ahr wäre, da ja Alle unfolgsam und untreu
begegnet er mit den Worten: »wenn auch jede
;übertretung die Rechtfertigung aus den Werken
, so ist sie doch keineswegs schon ein Bundes-
der die Erfüllung der Verheissung aufhebt, da ja
T. selbst seine Ordnungen hatte, durch welche
;sübertretungen, die keinen Bundesbruch involvirten,
t werden konnten.« Dem gegenüber muss gefragt
ı: wie kommt denn der Gedanke von Bundes-
ı Einiger in den Zusammenhang hinein? Welche
.chwebten denn dem Apostel vor? Und hatte nicht
durch Sendung des Messias bewiesen, dass alle Un-
des Volkes seine Treue nicht vernichten konnte?[2] Die
hung auf die vorchristliche Geschichte erscheint demnach
nmöglich. Aber auch die Lösungsversuche von Volk-
[3], der Polemik gegen den ungetreuen Israeliten hier sieht,
sich in seiner Untreue auf Gottes absolute Treue berufen
, die ihn nicht strafen dürfe, und von Holsten[4], der
Worte als Polemik gegen die Judenchristen, die die
rheissung für aufgehoben erklärten, ansieht, erscheinen
:ht als befriedigende[5]. Damit aber, dass diese Ver-
.che, mittelst vorausgesetzter Polemik die Stelle zu er-
ıären, nicht stichhaltig sind, ist noch nicht bewiesen, dass,
vie Weiss meint, die Voraussetzung von Polemik den
Sinn der Stelle am wenigsten zur Klarheit bringe. Die
richtige Auffassung wird wohl davon ausgehen müssen,
dass die Untreue darin bestanden hat, dass Einige — um
seine Volksgenossen zu schonen, drückt sich der Apostel
so milde aus — den Messias verwarfen, an ihn nicht
gläubig wurden und so gegen Gott, der ihnen Christus

[1]) Vgl. a. a. O. S. 133.
[2]) Vgl. Meyer a. a. O. und Godet a. a. O. S. 147.
[3]) Vgl. a. a. O. S. 10 f.
[4]) Vgl. Abh 1879. S. 116.
[5]) Vgl. Weiss a. a. O. S. 141.

verheissen hatte und sandte, untreu waren. Es geht also der Begriff der Untreue mit dem sonst gewöhnlichen des Unglaubens hier bei ἀπιστεῖν zusammen. Nun aber war die Thatsache, dass Einige glaubensuntreu waren, dadurch erst recht in's Licht gesetzt worden, dass Paulus den Glauben zur einzigen Bedingung des Heils machte, und auf diese Weise die Masse der Heiden am Heile Theil nahm. Angesichts dieser Thatsache hielten die Judaisten dem Apostel entgegen: nach ihm werde die Treue Gottes gegen sein Bundesvolk aufgehoben. Denn Gott habe den Juden sein Heil verheissen; blieben aber die Juden dem Heile fern, woran vor Allem das Evangelium des Apostels die Schuld trage, so werde Gott als ein Treuloser, der seine Verheissungen nicht halte, hingestellt. Dieser Anschuldigung gegenüber, dass Paulus nothwendigerweise Gott als treulos seinem Volke gegenüber erscheinen lasse, sagt hier der Apostel: wenn Einige glaubensuntreu wurden, so hebt ihre Untreue Gottes Treue noch lange nicht auf. Gott soll vielmehr wahrhaft werden und jeder Mensch ein Lügner. — Dass jeder Mensch ein Lügner werden soll, wird am einfachsten dahin erklärt, dass Paulus an jeden Menschen denkt, der das Treuloswerden Gottes behaupten will [1]). Auf denselben Gedanken, der hier flüchtig erwähnt und abgewiesen wird, kommt Paulus C. 9—11 in ausführlicher Erörterung zurück. — Aus dieser Abweisung des Vorwurfs, nach Paulus hebe die Untreue der Menschen die Treue Gottes auf, kann nun aber der Judenchrist wieder eine falsche Consequenz ziehen, und dieser begegnet Paulus V. 5—8, indem er fortfährt: wenn aber — wie Paulus eben ausgesprochen hat — unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit feststellt, was sollen wir sagen? ist Gott etwa ungerecht, indem er seinen Zorn verhängt? ich rede nach Menschenweise. Schon durch den letzten Zusatz deutet Paulus an, dass die Frage nicht aus seinem

---

[1]) Vgl. auch Weiss a. a. O. S. 142.

Herzen kommt. Vielmehr will der Judenchrist jetzt die Folgerung ziehen, dass, wenn die jüdische Ungerechtigkeit nur dazu dient, die Gerechtigkeit Gottes festzustellen, Gott dann doch gerechter Weise nicht Zorn verhängen könne. Auf diese Art möchte sich dann der Judenchrist dem von Paulus bewiesenen Satz entziehen, dass Gottes Zorn in gleicher Weise über Juden wie Heiden ergeht. Mit dem energischen μὴ γένοιτο weist Paulus auch diese Folgerung der Judenchristen ab und fügt zum Beweise des Rechts dieser Verneinung noch hinzu, dass Gott, was auch der Jude anerkennt, sonst die Welt nicht richten könnte (V. 6). Diese Abweisung ergänzt er noch durch den Satz: wenn die Wahrheit Gottes durch meine Lüge sich reichlich erwiesen hat zu seiner Verherrlichung, was werde dann ich auch noch als Sünder gerichtet? Diese Frage dient nicht etwa zur Begründung der Frage V. 6, sondern der energischen Abweisung der Folgerung der Gegner[1]). Paulus macht neben dem Hinweis auf das allgemeine Weltrichteramt Gottes, das Ungerechtigkeit von Seiten Gottes ausschliesst, noch eine schlagende Anwendung in concreto. Dadurch erhält die Frage V. 7 einen guten Sinn, wenn sie mit Weiss auf den Apostel persönlich bezogen wird. Paulus sagt seinen Gegnern: wenn ihr Befreiung vom Zorne Gottes daraus erschliessen wollt, dass die menschliche Ungerechtigkeit Gottes Treue feststellt, so kann ich ja dasselbe auch für mich in Anspruch nehmen. Denn dass Paulus ein Lügner sei, der die Wahrheit Gottes verkehre und darum sicher dem Zorne Gottes verfalle, stand den Gegnern des Apostels fest. Wollten sie also für sich Freiheit vom göttlichen Zorne folgern, so mussten sie zugleich die äusserst unliebsame Consequenz ziehen, dass dann auch der Apostel frei ausgehen würde. Bei dieser Auffassung hat die Argumentation des Apostels etwas

---

[1]) Vgl. hiezu und zur Erklärung der schwierigen Worte an sich die wirklich befriedigende Lösung von Weiss a. a. O. S. 147 ff.

ausserordentlich Schlagendes. Sehr passend schliesst sich so auch V. 8 an. Sollte Gott die zu seiner Verherrlichung ausschlagende Ungerechtigkeit der Menschen nicht strafen dürfen, warum sollte man dann nicht das Böse thun, damit das Gute daraus komme. Diese unsittliche Consequenz hatte man der Lehre des Apostels geradezu nachgesagt. Der Apostel weist sie hier kurz — ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν — ohne weitere Erörterung ab. Auf denselben Gedanken aber kommt er 6, 1 ff. ganz ausführlich zurück. Diese Thatsache beweist, dass für den Apostel diese Behauptung seiner Gegner ein grosses Gewicht hatte. Die beiläufige Erwähnung zunächst an dieser Stelle ist sehr begreiflich, da sie gut in den Zusammenhang passte, und der Apostel gewiss von Anfang seines Schreibens an diesem Punkte eine eingehende Besprechung zugedacht hatte. Die Erwähnung dieses verläumderischen Wortes der Gegner ist hier um so mehr am Platze, als nach dem strengen Gerichte, in das Paulus Heiden- und Judenwelt genommen hatte, das richtige Licht auf solche Anschuldigung gegen das paulinische Evangelium fiel. — Nach Abweisung solcher Einwände und unsittlichen Folgerungen fasst Paulus das Resultat seiner Erörterungen von 1, 18 an noch ein Mal zusammen in die Frage: wie nun? haben wir — d. h. die geborenen Juden — einen Vorzug? und antwortet: nicht in allen Stücken[1]), denn wir haben vorher Juden sowohl wie Heiden zur Last gelegt, dass sie alle unter der Macht der Sünde stehen. Dieser Gedanke, dass Alle unter der Macht der Sünde sind, war im Vorhergehenden weniger deutlich ausgesprochen als stillschweigend vorausgesetzt. Auf keine wirksamere Weise konnte aber der Apostel zum Schlusse seiner Beweisführung auch die Juden zu dem Geständniss nöthigen, dass sie gleich den Heiden unter der Macht der Sünde stehen, als wenn er diese Thatsache mit Aussprüchen der Schrift belegte. Das thut

[1]) Vgl. zur Richtigkeit dieser Erklärung Mangold S. 106 f. und besonders Weiss S. 151 ff.

Paulus im Folgenden 3, 9 ff. Da nun unter den Juden wenigstens Einzelne behaupten konnten, wegen Beobachtung des Gesetzes nicht zu den ἁμαρτωλοί, vgl. Gal. 2, 15, zu gehören, betont der Apostel mit aller Schärfe in seinen alttestamentlichen Citaten, dass auch kein Einziger gerecht ist, dass Alle abgewichen sind, dass jeder Mund verstopft wird, und die ganze Welt dem Gerichte Gottes verfallen ist. Der Grund aber hierfür liegt darin, dass aus Gesetzeswerken vor Gott nicht gerechtfertigt wird Jeglicher, der Fleisch ist. Denn mittelst Gesetzes kommt Erkenntniss von Sünde. — Aus der ganzen Art und Weise der Beweisführung ist leicht zu ersehen, dass die Worte des Apostels vor Allem auf die Juden berechnet sind. Auch diese Ausführung 3, 9—20 musste aufs Neue bei den Lesern den Eindruck erwecken und verstärken, wie nutzlos es sein würde, wenn sie sich in irgend welcher Form das Gesetz würden auflegen lassen. Mit jedem Schritte wurden sie der Anerkennung des Rechtes und der Wahrheit des paulinischen Evangeliums näher geführt. Es muss ihnen immer klarer werden, dass in letzter Instanz das Gesetz für den Christen keine Bedeutung mehr hat; Gerechtigkeit und damit, wie später C. 5 auseinandergesetzt wird, Leben bringt es nicht und kann es nicht bringen. Nicht zu übersehen ist, dass Paulus sich mit einer rein negativen Aussage über das Gesetz nicht begnügt, sondern hinzufügt 3, 20: mittelst Gesetzes Erkenntniss von Sünde. Aehnlich wie oben 3, 8 ein Gedanke ausgesprochen wurde, der erst später eingehende Behandlung erfährt, ist auch hier flüchtig der Werth des Gesetzes angedeutet, und erst C. 7 findet eine gründliche Erörterung dieses Punktes statt.

Unverkennbar bildet 3, 20 den Abschluss der bisherigen 1, 18 ff. anhebenden Entwicklung. Bei dieser wird auf die Juden vorwiegend Rücksicht genommen, und es ist nicht denkbar, dass der Apostel so bis in's Einzelne den Gedanken, Vorurtheilen und Ansprüchen der Juden

nachgehen, sie so sorgfältig nach allen Seiten prüfen und beurtheilen würde, wenn er nicht überzeugt war, dass das jüdische Element für die Gemeinde von grosser Bedeutung war. Es ist zuzugeben, dass die Worte des Apostels sich theilweise auch auf ungläubige Juden und deren Meinungen beziehen lassen. Aber die judenchristlichen Gegner waren ja nur desshalb Gegner des Apostels, weil sie von ihrem früheren Judenthum noch so Vieles beibehielten, was mit der Freiheit des Evangeliums unvereinbar war. Darum treffen die Worte des Apostels auch sie, und der Apostel giebt selbst durch seine Andeutungen wie 3, 8 das Recht, die Polemik direkt auf seine Gegner zu beziehen. — Dem Nachweise von der Nothwendigkeit einer neuen, nicht menschlichen Gerechtigkeit, nämlich der δικαιοσύνη θεοῦ, schliesst der Apostel 3, 21—26 eine positive Ausführung darüber an, worin diese δικαιοσύνη θεοῦ besteht, und worauf sie beruht. Ausdrücklich wird sie 3, 21 als »bezeugt von dem Gesetze und den Propheten« bezeichnet, ein Wort, auf das der Apostel im Folgenden, C. 4, eingehender zurückkommt. Der universalistische Charakter dieser Gottesgerechtigkeit ist schon hier V. 22. 23 ausgesprochen, wird dann aber im Folgenden 3, 27—30 noch besonders hervorgehoben, ein Mal auf Grund des Mittels, durch das der Mensch die Gottesgerechtigkeit erlangen kann, nämlich der πίστις, V. 27 f., zum Andern auf Grund der von den Lesern ohne Weiteres anerkannten Einheit Gottes, V. 29 f. — Durch des Glaubens Gesetz — folgert Paulus V. 27 — ist von nun an alles Rühmen ausgeschlossen. Die Spitze dieses Gedankens scheint sich vor Allem gegen die Juden zu richten. Denn sie waren es, die sich fortwährend den Heiden gegenüber ihrer Erwählung, ihrer Verheissungen, überhaupt ihrer bevorzugten Stellung vor allen andern Völkern rühmten. Die Beziehung auf die Juden resp. Judenchristen wird aber nothwendig, da gleich im Folgenden, 4, 2, die Frage des Rühmens bei Abraham wiederkehrt. Wie 3, 27 Paulus

aus der Thatsache, dass Gott den Menschen rechtfertigt, der Mensch aus eigenen Kräften nicht gerecht werden kann, die Folgerung zieht, dass desshalb alles Rühmen ausgeschlossen ist, so soll im Gegentheil nach der Meinung der Gegner 4, 2 Abraham Ruhm haben, weil er durch eigene Werke gerecht geworden sei. Hierdurch ist doch die Beziehung auf die Juden und Judenchristen im Besonderen unzweifelhaft gemacht. Wozu gehört nun aber der letzte Vers des dritten Capitels, und was ist seine Bedeutung? Zunächst ist zu bemerken, dass 3, 27—30 und 4, 1 ff., wie im Vorhergehenden schon angedeutet wurde, ihrem Inhalte nach enge zusammenhängen. Es wird 4, 1 ff. eine Instanz angeführt, die dem vom Apostel behaupteten Satze widersprechen soll. Ausserdem enthält C. 4, wie weiter zu zeigen ist, den Beweis, dass schon Abraham in Folge seines Glaubens vor Gott gerechtfertigt wurde, also einen näheren Nachweis für das Wort 3, 21 μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Dieser Thatbestand legt nahe, dass 3, 31 am besten als Uebergang zu 4, 1 ff. gefasst wird[1]).

[1]) Einen neuen Auslegungsversuch dieses nicht leicht zu erklärenden Verses hat neuerdings Holsten (vgl. Abh. 1879. S. 127 ff.) gemacht. Er übersetzt νόμος als eine (göttliche objective allgemeine) Norm. Hiermit glaubt er das Gehässige beseitigt zu haben, das darin liege, als wolle Paulus durch einen zweideutig schillernden Gebrauch des Wortes νόμος den jüdischen Gläubigen überschwatzen, dass er das mosaische Gesetz feststelle in dem Augenblicke, wo er es aufhebt. Nun hat schon Weiss (vgl. a. a. O. S. 190 ff.) gegen Holsten mit Recht geltend gemacht, dass nach 3, 30 an eine Aufhebung einer allgemein gültigen göttlichen Ordnung gar nicht gedacht werden könne. — Ausserdem aber begründet Holsten seine Ansicht durch eine kurze Darstellung des Gebrauches von νόμος und ὁ νόμος bei Paulus. Er unterscheidet bei νόμος einen Allgemeinbegriff und den Einzelbegriff des mosaischen Gesetzes. Soll das mosaische Gesetz bezeichnet werden, so sage Paulus immer ὁ νόμος. Gegen diese Aufstellung kann bemerkt werden, dass Paulus doch nur ein allgemeines göttliches Gesetz kennt; und dieses allgemeine göttliche Gesetz, das Gesetz schlechthin ist das mosaische. Die von Holsten gemachte Unterscheidung scheitert aber auch daran, dass Paulus in demselben Zusammenhange, ohne irgend welchen erkennbaren Unterschied in der Be-

Dann aber wird νόμος am einfachsten als Thora gefasst. Diese Bedeutung ist durch C. 3, 21 und Gal. 4, 21 gesichert. Die Thora hatte für den Juden absolut geltende Auktorität in Religionssachen. Paulus fragt demnach 3, 31: vernichten wir also die Gültigkeit der Thora durch den Glauben? Nimmermehr, sondern wir bringen die Thora zur Geltung. Die Frage und Antwort des Apostels geht unzweifelhaft auf einen Vorwurf seiner Gegner zurück. Die Judaisten beschuldigten den Apostel, dass er die Auktorität des Gesetzes untergrabe, dass er das Gesetz als etwas Abgethanes oder Abzuthuendes ansehe. Freilich — das ist nicht zu leugnen — hat Paulus das Gesetz im Sinne der Juden abgethan; vgl. statt

---

deutung zu machen, νόμος und ὁ νόμος neben einander anwendet. Ob Paulus νόμος oder ὁ νόμος in dem betreffenden Falle sagt, ist nicht daraus, dass Paulus dem Worte bald diesen bald jenen Sinn beilegen will, sondern dieser Wechsel ist rein aus sprachlicher Freiheit und Gewohnheit zu erklären, vgl. Röm. 4, 14. 15; 7, 1, Gal. 3, 11. 12. 18. 19 23. 24 Die schlagendste Stelle gegen Holsten, auf die er sich auch in seiner Darlegung nicht im Besonderen einlässt (vgl. a. a. O. S. 129) ist aber Röm 2, 23–27. Hier wechselt fortwährend νόμος mit ὁ νόμος, ohne dass dem Zusammenhange nach, in dem sich Paulus unausgesetzt an den Juden wendet und über dessen Gesetz redet, das Wort, sei es mit sei es ohne Artikel, anders als auf das mosaische Gesetz bezogen werden kann. Dass hier in der sprachlichen Gewohnheit die allein richtige Erklärung liegt, zeigt der Umstand, dass hier, wenn νόμος im Genitiv steht und das Hauptwort den Artikel hat, auch νόμος den Artikel erhält, vgl. V. 23 τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου. Dagegen hat νόμος im Genitiv, wenn das Hauptwort artikellos ist, wie hier V. 25 παραβάτης νόμου, nie den Artikel, vgl. Gal. 2, 16; 3, 2. 5. 10, Röm. 3, 20 etc. Speciell scheint der Artikel vor νόμος ausgelassen zu werden, wenn es mit dem vorhergehenden Worte zu einem Begriffe verbunden werden soll, vgl. Gal. 4, 5. 1 Cor. 9, 20. Röm. 2, 13. 25; 4, 14; 7, 1. Es würde hier von dem eigentlichen Zwecke der Untersuchung zu weit abführen, wenn jede einzelne Stelle besprochen würde. — Ausserdem wird νόμος noch als Formalbegriff verwendet, vgl. Röm. 3, 27; 8, 2; 9, 31. Das hier Gesagte ist auch gegen die Ansicht von Volkmar (a. a. O. S. 78 f.) zu vergleichen. Zum Fehlen des Artikels bei νόμος vgl. auch Winer, Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidioms S. 113 ff., besonders S. 117.

aller anderen Stellen 10, 4. Aber in dem Hauptbuche des Alten Testaments, das das Gesetz enthielt, findet Paulus schon eine Vorbildung des von ihm verkündeten Heilsweges. Und darum behauptet er, er bringe das Gesetz zur Geltung. Eine gewisse Doppelsinnigkeit des Wortes νόμος wird man nicht umhin können anzuerkennen. Mit dem Vorwurfe, Paulus hebe das Gesetz auf, meinten seine Gegner das Halten der Gebote des mosaischen Gesetzes. Paulus bezieht seine Behauptung, er bringe das Gesetz zur Geltung, auf eine schon in der Thora enthaltene Ordnung. Auf diesen Vorwurf der Gegner kommt Paulus 7, 7 — und dort ist er noch wesentlich verschärft — noch ein Mal eingehend zurück. Hier C. 4 sucht Paulus sich gegen die religiöse Entwerthung der Thora zu vertheidigen; C. 7 behauptet er ihre sittliche Unantastbarkeit. — Den Nachweis seiner Behauptung, dass er die Thora bestätige, liefert Paulus dadurch, dass er auf die Geschichte Abrahams zurückgeht und dort schon die Rechtfertigung vor Gott durch Glauben bezeugt findet. Grade die Bezugnahme auf Abraham war für den Apostel um so wichtiger, als er damit die scheinbar festeste Position seiner Gegner angreift, zu nichte macht und als Stütze seiner eigenen Aufstellung verwendet. — Abraham, der Stammvater des Volkes Israel, eine Gestalt von solcher Bedeutung und Hoheit, die auch dem im Alten Testament wenigst unterrichteten Heidenchristen bekannt sein musste, war in besonderer Weise geeignet, judenchristlichen Forderungen und Ansprüchen zur Stütze zu dienen. Musste auch der Schilderung des Apostels von der jüdischen sittlichen Verkommenheit beigepflichtet werden, konnten die Leser der Beweisführung des Apostels gegenüber der Einsicht sich nicht verschliessen, dass nach dem Evangelium, wie Paulus es predigte, jedes Rühmen und Pochen auf eigene Werke ausgeschlossen war, damit konnten die judenchristlichen Gegner noch immer die Heidenchristen berücken, dass sie ihnen vorstellten: seht! Abraham ist aus

seinen Werken gerechtfertigt worden und hat desshalb Ruhm. Folglich ist es nichts mit der entgegengesetzten Behauptung des Paulus. — Dem gegenüber zeigt der Apostel, wie das Beispiel Abrahams nicht nur nicht gegen die paulinische Lehre von der Gottesgerechtigkeit durch Glauben spricht, sondern wie in den wesentlichen Zügen der Geschichte Abrahams eine Vorbildung des christlichen Glaubens zu Tage tritt.

Was nun, beginnt der Apostel 4, 1, werden wir von Abraham sagen, dass er gefunden habe nach dem Fleische? [1]) Der folgende Vers ist wieder schwierig. Doch ist hier nicht der Ort, auf die verschiedenen Differenzen in der Auffassung näher einzugehen, zumal da der Hauptgedanke im Wesentlichen von den Exegeten gleichmässig bestimmt wird. V. 2a wird wohl am besten als Begründung [2]) von V. 1 im Sinne der Gegner gefasst. Diese glauben, dass Abraham doch etwas nach dem Fleische gefunden habe, denn, wenn Abraham aus Werken für gerecht erklärt wurde — und das stand ja bei den geborenen Juden fest — hat er doch einen Gegenstand des Rühmens. Mit ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν ergreift Paulus wieder das Wort [3]); es ist hierzu aus dem Vorhergehenden zu ergänzen ἔχει καύχημα: aber er hat nicht Ruhm vor Gott. Damit war die Frage V. 1 indirekt zwar, aber genügend beantwortet: hat Abraham thatsächlich vor Gott, der die Rechtfertigung verleiht und der doch der einzige Richter über die Gerechtigkeit der Menschen ist, keinen Ruhm, so hat er auch keine Rechtfertigung erlangt. Mit der Behauptung der Judenchristen ist es also nichts. Was sie behaupten, ist nicht der Fall:

---

[1]) Die Verbindung von κατὰ σάρκα mit εὑρηκέναι und nicht mit προπάτορα ἡμῶν ist die nächstliegende, vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 282, Anm. 1; Weiss a. a. O. S. 194 f.

[2]) Die Auffassung von Weiss (vgl a. a. O. S. 196), der das γάρ, V. 2, erläuternd (nämlich) fasst, giebt keinen von dem hier vertretenen wesentlich verschiedenen Sinn. Vgl. auch Holsten a. a. O. S. 130.

[3]) Vgl. zu dieser Auffassung Lipsius a. a. O. S. 522.

Abraham hat nach dem Fleische keine Gerechtigkeit erlangt. Die Behauptung des Paulus V. 27—30 bleibt bestehen. Zum Beweise seiner Behauptung, dass Abraham vor Gott keinen Ruhm hatte und also aus Werken nicht für gerecht erklärt wurde, führt Paulus nun V. 3 ff. noch Worte der Schrift an. Dem Abraham wurde sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet, und hiermit verhielt es sich ganz ähnlich wie mit der von Paulus verkündigten Gottesgerechtigkeit. Es ist reine Gnade Gottes, welcher die Sünde vergiebt; von Werken des Menschen ist nicht die Rede (V. 3—8). — Ebenso findet sich auch in der Geschichte Abrahams das Moment der Universalität angedeutet. Schon vor der Beschneidung wurde sein Glaube ihm zur Gerechtigkeit angerechnet, damit er ein Vater wäre aller in der Vorhaut Glaubenden. Und diese Verheissung wurde ihm nicht durch Vermittlung des Gesetzes zu Theil. Weiss[1]) macht darauf aufmerksam, wie Paulus hier in Parallele mit C. 2 zeigt, wie weder von der Beschneidung das Heil noch vom Gesetze die Gerechtigkeit abhängig ist (V. 9—17). — Es ist nicht recht begreiflich, wie man auch bei dieser Ausführung die Polemik gegen judenchristliche Behauptungen verkennen kann. Schwereres konnte einem Gesetzesvertreter kaum zugemuthet werden anzuerkennen, als was Paulus hier V. 12. 14 als ausgemachte Sache aufstellt. — Nachdem der Apostel die Gottesthat bei Zurechnung des Glaubens des Abraham und bei Verleihung der Gottesgerechtigkeit als eine gleiche bewiesen und ihre universale Gültigkeit betont hat, weist er nun (V. 18—25) nach, wie der Glaube Abrahams seinem Wesen nach derselbe ist wie der christliche. Hervorgehoben wird hierbei die besondere Seite des Glaubens an die Allmacht Gottes, welche Gestorbenes lebendig zu machen im Stande ist. Dieser Glaube Abrahams ist vorbildlich — sagt der Apostel — für unseren Glauben. —

[1]) Vgl. a. a. O. S. 212.

Damit ist Paulus zum Schlusse seiner Entwicklung gelangt: die Gottesgerechtigkeit als der von Paulus verkündigte Heilsweg ist in ihrer Uebereinstimmung mit dem Alten Testament nachgewiesen. — Eine derartig umfassende Erörterung, welche den Stammvater des jüdischen Volkes zu ihrem Gegenstande hat, wäre unbegreiflich gegenüber Lesern, für die derartige Fragen nicht ein ganz bestimmtes Interesse hatten. Als so gross kann aber nicht das Interesse vorausgesetzt werden, welches jeder geborene Heide an der Geschichte des Volkes nahm, aus dem Christus hervorgegangen war. Es muss ein specielles Bedürfniss auf Seiten der Leser vorhanden gewesen sein. Der Apostel konnte schwerlich solches Gewicht darauf legen, die eben von ihm geschilderte Gottesgerechtigkeit aus Glauben als schon bei Abraham vorgebildet und damit im Alten Testamente bezeugt nachzuweisen, wenn ihm nicht der Vorwurf begegnet war, sein Evangelium stehe im Widerspruch zu der im Alten Testamente vorliegenden Offenbarung Gottes. Einen solchen Vorwurf konnte er aber nach Allem, was der Brief über die Leser sagt, nicht sowohl von diesen selbst erwarten — schon darum nicht, weil kein Anzeichen dafür vorhanden ist, dass die Leser mit dem paulinischen Evangelium wirklich genau bekannt waren — als von Gegnern des Apostels, wie sie in den Reihen der Judenchristen vorhanden waren. Dass Paulus nun vor den römischen Lesern solche Vorwürfe eingehend zur Sprache bringt und energisch zurückweist, lässt mit Bestimmtheit darauf schliessen, dass die Gemeinde von judaistischen Gegnern des Apostels bearbeitet wurde. Doch darf nicht übersehen und soll nicht geleugnet werden, dass alle die bisherigen Ausführungen des Apostels einen mehr objektiven Charakter haben, dass sich hier die Tendenz und der eigentliche Zweck der Erörterungen mehr errathen lassen, als dass sie direkt ausgesprochen sind.

Anknüpfend an die letzten Worte 4, 25 διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν geht Paulus nun C. 5 dazu über, die Segnungen zu

schildern, welche mit der Rechtfertigung aus Glauben verbunden sind[1]). Nachdem er im Anfange seiner Erörterung das Walten des göttlichen Zorns über Heiden- und Judenwelt dargelegt, dann die neue Rechtfertigung, die δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως in ihrem Wesen geschildert und näher begründet hat, kehrt er zum Ausgangspunkte zurück, indem er zeigt: mit der Rechtfertigung aus Glauben ist der Friede Gottes, die Befreiung vom Zorne Gottes und die Gewissheit des Lebens verbunden. Damit hat aber der Apostel auch erst seine anfängliche These 1, 16. 17 in ihrem ganzen Umfange erwiesen. Nicht zu übersehen ist, worauf schon Lipsius[2]) hingewiesen hat, wie Paulus auch ausdrücklich hervorhebt, dass mit der Gottesgerechtigkeit aus Glauben das thatsächlich gegeben und gesichert ist, was die Juden nur scheinbar nach ihrem Wähnen besassen. Das καυχώμεθα 5, 2. 3 und καυχώμενοι 5, 11 blickt deutlich auf 3, 27 zurück. Freilich ist das Rühmen des Christen ein ganz anderes, indem es sich nicht auf Werke, sondern nur auf Gottes Gnade stützt; es ist aber auch ein weit höheres, weil selbst die Trübsale, die den gewöhnlichen Menschen zum Gegentheile des Rühmens führen, dem Christen, indem sie seinen Glauben bewähren, Anlass zum Rühmen sind. — Der Apostel schliesst diesen ersten Hauptheil nicht, ohne seinen Standpunkt noch weiter und höher zu nehmen, als es 5, 1—11 geschieht. Mit διὰ τοῦτο V. 12 knüpft er eine weltgeschichtliche Parallele zwischen Adam und Christus an. Sie dient dazu, die Objektivität und Universalität der δικαιοσύνη θεοῦ in grossartigstem Lichte erscheinen zu lassen. Dem Vermittler von Gerechtigkeit

---

[1]) Bei weitem die meisten Ausleger fassen diesen Abschnitt 5, 1—11 als Schilderung der Früchte der Rechtfertigung, und der Widerspruch gegen diese Anschauungsweise (vgl. Schott, Godet) erscheint nicht recht begründet, weil gegenstandslos. Freilich giebt der Apostel keine sorgfältige Gliederung der verschiedenen Folgen der Rechtfertigung, sondern hebt nur das hervor, was ihm nach allem Gesagten das Nächstliegende war.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 530 f., 533.

und Leben wird der Stammvater der Sünde und des Todes gegenüber gestellt. Es wird Weiss [1]) beizustimmen sein, der hier an die Schilderung des thatsächlichen Verderbens in den ersten Capiteln erinnert. Das thatsächlich Geschehene wird hier auf eine Gottesordnung, die sich gleich im Anfange des menschlichen Geschlechts gezeigt hat, zurückgeführt. Durch diesen Hinweis auf den Anfang der Geschichte erhält die neue Gottesordnung des Heils gerade in ihrer Objektivität und Universalität eine besondere Bestätigung [2]). Bei dieser Parallele zwischen Adam und Christus, nach der sich die ganze Menschheitsentwicklung in zwei grosse Epochen scheidet, in die Zeit vor Christus, wo die Folgen der That Adams herrschten, und in die Zeit nach Christus, in der das von Christus ausgehende Heil und Leben seine Wirksamkeit entfaltet, musste sich den Lesern sofort eine Frage nahe legen: wie verhält es sich denn mit dem Gesetze, das doch für die Sünde von fundamentaler Bedeutung zu sein schien. Der Apostel antwortet 5, 20 f. auf dieses Bedenken: das Gesetz hat die Entwicklung der Sünde nicht gehemmt, sondern gefördert und damit eine nur um so herrlichere Entwicklung der Gnade in Jesus Christus herbeigeführt. — Hiermit hat der Apostel die Darlegung und Begründung seines Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit aus Glauben nach allen Seiten für das religiöse Bewusstsein seiner Leser vollendet. — Die Bedeutung auch dieses Abschnittes C. 5 und speciell 5, 12 ff. für die ganze Tendenz und Absicht des Briefes ist nicht schwer zu erkennen. Indem Paulus in so herrlicher Weise das durch die Gottesgerechtigkeit gewirkte Leben, die Fülle der in Christus gewonnenen

[1]) Vgl. a. a. O. S. 252.

[2]) Der ganze Abschnitt 5, 12—21 hat zum Theil sachlich, vor Allem aber in seiner räthselhaften, schwer zu entwickelnden Anlage grosse Aehnlichkeit mit 1 Cor. 15, 20—29 (vgl. zu Letzterem Heinrici 1 Cor. Br. S. 491 ff.). Auf eine exegetische Behandlung der schwierigen Verse muss hier verzichtet werden.

Gerechtigkeit schilderte, trat er indirekt auf's Wirksamste den Behauptungen seiner Widersacher entgegen. Sie machten ja gegen das paulinische Evangelium geltend, dass es nach ihm zu einer wirklichen Gerechtigkeit nicht komme, dass diese erst mit Hülfe des Gesetzes zu erreichen sei. Ausserdem aber berücksichtigt Paulus auch bei der Parallele zwischen Adam und Christus die Bedenken, die die Judaisten grade an der Objektivität der δικαιοσύνη θεοῦ nehmen mussten, und schlägt dieselben dadurch gründlich nieder, dass er darauf hinweist, wie sie, indem sie gemäss der im Judenthum herrschenden Meinung [1]) die allgemeine Sterblichkeit vom Falle Adams herleiteten, etwas ganz Analoges annahmen. Die göttliche Ordnung der von Paulus behaupteten Zurechnung und Uebertragung der That des Einen auf alle Nachkommen steht also schon am Anfange der Menschheitsentwicklung.

In dem nun folgenden Abschnitte C. 6—8 kommt der Apostel zu den Einwendungen, die vom ethischen Gesichtspunkte aus gegen sein Evangelium geltend gemacht werden konnten und thatsächlich gemacht wurden. In einem negativen Theile C. 6. 7 weist er die Angriffe seiner Gegner als nichtig zurück, in einem positiven C. 8 zeigt er, wie grade durch sein Evangelium die wahre Sittlichkeit erreicht und gesichert wird. Anknüpfend wohl an die Worte 5, 20. 21 erhebt der Apostel C. 6 die Frage: was sollen wir nun sagen: sollen wir bei der Sünde beharren, damit die Gnade sich mehre? Es ist dies ganz derselbe Gedanke, der schon 3, 8 ausgesprochen wurde und sich dort als eine dem Paulus von seinen Gegnern vorgeworfene Folgerung aus seiner Lehre zeigte. Nichts liegt näher, als die hier aufgeworfene Frage für eine Variation jenes Vorwurfs anzusehen, der 6, 15 noch ein Mal in etwas anderer Form wieder aufgenommen wird. An diesem Punkte erscheint es als unmöglich, die apologetische

---

[1]) Vgl. Meyer a. a. O. S. 240 f. Anm. 1.

Tendenz der Erörterung zu leugnen. Wer dies hier will, muss die merkwürdige Form, mit der der Apostel seine Auseinandersetzung einleitet, unerklärt lassen. Denn wie konnte ein vernünftiger Leser nach allem Vorangegangenen überhaupt zu einer solchen Frage kommen? [1]). Der Apostel müsste in seiner Dialektik wunderbare Wege wandeln, wenn er sich selbst Einwände machte, zu denen der Zusammenhang in keiner Weise herausforderte. Denn 5, 20. 21, so leicht sich 6, 1 ff. äusserlich daran anknüpfen lassen — vgl. die gleichen Worte πλεονάζειν ἁμαρτία χάρις — legen doch nach allem Vorhergehenden eine solche Frage wie 6, 1 gewiss nicht nahe. Und nur dann konnte der Apostel eine so umfängliche Auseinandersetzung für geboten erachten, wenn er diese Frage für seine Leser für höchst wichtig hielt [2]). Wie musste sie das aber sein, wenn, worauf der Brief mit Nothwendigkeit überall führt, die Gemeinde unter der Bearbeitung judaistischer gegen Paulus auftretender Agitatoren stand? — Nachdem der Apostel die Frage mit dem einfachen μὴ γένοιτο verneint hat (6, 2), zeigt er, wie der Christ in der Taufe eine Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus eingegangen ist. Vermöge dieser ist er der Sünde abgestorben; der Lebenszusammenhang mit ihr ist aufgehoben, und an seine Statt die Lebensgemeinschaft mit Christus getreten. Die Beweisführung schliesst mit einer persönlichen ermahnenden Anwendung des Gesagten auf die Leser (6, 1—14). Die letzten Worte V. 14 οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν geben dem Apostel Anlass zu einer neuen Ausführung über die-

---

[1]) Grade wenn diese Frage historische Veranlassung hatte, liegt kein Grund vor, sich über die paradoxe Weise der Einführung durch 5, 20. 21 — die Verse sind nach meiner Meinung auch nicht ein Mal als Einführung anzusehen — zu wundern. Dann war eben ein innerlicher logischer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gar nicht vorhanden. Dies vergleiche gegen Weiss a. a. O. S. 32.

[2]) Auffallend ist, dass selbst Mangold (vgl. a. a. O. S. 127) den ganzen Abschnitt für eine Episode erklärt.

selbe Sache. Und zwar wird zunächst das ὑπὸ χάριν erläutert und nachher 7, 1 ff. das οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον [1]). Die Frage 6, 15 ist schon im vorhergehenden Verse auf das Entschiedenste verneint; darum ist es unmöglich, hier von paulinischer Dialektik zu reden. Die Erklärung dieser Frage [2]), die nicht in der graden Gedankenlinie liegt, besteht darin, dass die Frage eben in dieser Fassung ein Satz der Gegner ist. Nach kurzer Zurückweisung wie oben 6, 2 zeigt der Apostel seinen Lesern, wie sie durch ihren Eintritt in das Christenthum gleichsam einen neuen Dienst angetreten haben. Früher waren sie Knechte der Sünde und frei in Bezug auf die Gerechtigkeit. Jetzt sind sie im Dienste der Gerechtigkeit und frei von der Sünde. Der frühere Dienst führt zum Tode, der jetzige unter der Gnade zu Heiligung und ewigem Leben. Grade diese Ausführung des Apostels 6, 15—23 ist um so treffender, als sie durch die Vergleichung der Gnaden- und Sündenherrschaft mit einem Dienste nicht nur allen libertinistischen Folgerungen, die die Gegner aus der Gnadenlehre des Paulus ziehen konnten, entgegentritt, indem sie zeigt, wie auch der Christ in seiner Freiheit und grade durch seine Freiheit gebunden ist, sondern auch auf die den Lesern nahe liegende, von dem Apostel selbst 6, 19 [3]) angedeutete sittliche Schwäche Rücksicht nimmt. Früheren Heiden lag besonders in der grossen Weltstadt eine leichtfertige unsittliche Ausdeutung der Gnadenlehre nahe. Darum schärft der Apostel ihnen in dem Bilde ein: auch

---

1) Wieder ein Beispiel für die Art des Apostels, später ausgeführte Gedanken in kurzen Worten vorher anzudeuten und einzuleiten.

2) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 288.

3) Ἀσθένεια τῆς σαρκός wird nach dem ganzen Zusammenhang am natürlichsten mit Weiss auf die sittliche Schwäche des natürlich-menschlichen Wesens bezogen. Wo ἀσθένεια bei Paulus mit oder ohne τῆς σαρκός vorkommt, bezieht es sich stets auf physische oder sittliche Schwäche, nie auf intellektuelle, vgl. Gal. 4, 13; 1. Cor. 2, 3; 15, 43; 2. Cor. 11, 30; 12, 5. 9. 10; 13, 4.

im Gnadenstande seid ihr in einem Dienste, dem ihr Gehorsam schuldet.

In 7, 1—6 schliesst Paulus die Ausführung der ersten Hälfte von 6, 14 an, nämlich den Beweis, dass der Christ nicht mehr unter der Herrschaft des Gesetzes steht. Mit Hülfe eines Bildes aus dem Gebiete der Ehe, das nicht in allen seinen Zügen genau passt, zeigt der Apostel, wie die Christen durch den Leib Christi d. h. durch den am Kreuze getödteten Leib Christi für das Gesetz todt sind, also von der Verbindlichkeit gegen das Gesetz entbunden und einem Andern, dem von den Todten Auferstandenen, angehören, um Gott Frucht zu bringen, anstatt wie früher in Folge der durch das Gesetz erregten sündigen Leidenschaften dem Tode. — Mit 7, 6 kommt die Ausführung des Apostels zu einem gewissen Abschluss. In dem bisher Gesagten waren aber Gesetz und Sünde in eine solche gegenseitige Nähe gerückt, das Gesetz war so sehr in Parallele mit der Sünde gestellt worden, dass nun die Frage nicht mehr auffällig erscheint: τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; damit kommt Paulus zu der schärfsten Formulirung des Vorwurfes seiner Gegner, den sie ihm hinsichtlich des Gesetzes machten. Hatte nach 3, 31 Paulus nur die Aufhebung des Gesetzes verlangt, nach dieser Stelle soll er es gradezu als Sünde bezeichnet, ihm eine verderbenbringende Wirkung zugeschrieben haben. Zu vergleichen ist hierzu auch die Frage 7, 13: τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; Im Anschlusse an die Behauptung der Gegner 3, 31 hatte Paulus in dem ersten Haupttheile nur den Satz bewiesen, dass er das Gesetz, näher das Gesetzbuch bestätige. Der erste Haupttheil verfährt überhaupt mehr positiv und thetisch entwickelnd. Hier in dem zweiten Haupttheile, wo er die praktische Anwendung des im ersten Theil Gesagten macht, wendet er sich zur Widerlegung der Behauptung, dass er das Gesetz aufhebe und erörtert nun nach Aufstellung des Vorwurfs der Gegner in verschärfter Form 7, 7 eingehend das Verhältniss von

Gesetz und Sünde zu einander (7, 7—25). In der That, sagt der Apostel, hat das Gesetz eine verderbenbringende Wirkung. Aber das liegt nicht an dem Gesetze selbst, ist nicht in seinem Wesen begründet. Vielmehr ist das Gesetz heilig und das Gebot heilig, gerecht und gut. Dagegen reizt das Gebot die Begierden, die Sünde empfängt Anlass zur Wirksamkeit, und so wird der Mensch getödtet. Das ist aber nur dadurch möglich, dass das Fleisch der Sünde gegenüber ohnmächtig ist. Im Fleische entfaltet die Sünde ihre ganze Macht; der Mensch, der seinem νοῦς nach dem Gesetze beistimmt, hat nicht die Kraft zu dem entsprechenden Thun. Ohne Christus gelingt es uns nicht, von dem Leibe dieses Todes d. h. dem der Sündenknechtschaft preisgegebenen Leibe erlöst zu werden. Ohne Christus bleibt es bei dem traurigen Zwiespalt: αὐτὸς ἐγὼ τῷ νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας. (7, 25.) Nachdem der Apostel die unsittlichen Folgerungen, die seine Gegner an seine Lehre von der Gnadengerechtigkeit Gottes knüpften, zurückgewiesen und die innere Trennung der Gläubigen von Sünde und Gesetz begründet hat, zeigt er, wie thatsächlich die berechtigten sittlichen Ansprüche durch sein Evangelium erfüllt werden. Mit ἄρα an 7, 25 anknüpfend, geht er C. 8 zu diesem Nachweise über. — C. 8, 1—13 wird zunächst gezeigt, wie die mit Christo in Lebensgemeinschaft Stehenden durch seinen Lebensgeist befreit werden von der Macht der Sünde. Denn das, was das Gesetz fordert, wird von den geistesgemäss Wandelnden thatsächlich erfüllt. Durch den den Gläubigen einwohnenden Geist Christi sind sie aber auch von der Macht des Todes befreit und des ewigen Lebens gewiss. Dies Letztere, die Gewissheit der Auferstehung und des ewigen Lebens, begründet der Apostel noch näher (8, 14—27). Der Geist bezeugt den Gläubigen nämlich, dass sie Gottes Kinder und Erben sind. Die Leiden der Zeit aber dürfen sie in der Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit nicht irre machen. Dass diese gewiss ist,

bezeugt auch die Sehnsucht der ganzen Creatur sowie der Gläubigen eigenes Seufzen, das unterstützt wird durch den Geist, der sie der ihnen objektiv sicheren Herrlichkeit auch persönlich subjektiv gewiss macht. — Im Unterschiede von den meisten Forschern schliesst Weiss [1]) diese Ausführung mit V. 27, und dem wird beizustimmen sein. Denn mit V. 28 kommt der Apostel thatsächlich zu etwas Neuem. — Zum letzten und tiefsten Grunde der Heilsgewissheit des Christen führt das Folgende (8, 28—39). Er besteht in der göttlichen Vorherbestimmung. In triumphirendem sich immer mehr steigerndem Schwunge der Rede beschliesst der Apostel diesen Theil. Wie tief musste dieser Siegesgesang das Herz des Lesers erfassen, wie gewaltig ist der Contrast zwischen dem Schlusse von C. 7 und diesem Schlusse? Darum wie geeignet aber auch grade dieses C. 8 wieder, um die Leser ganz und principiell loszureissen von Allem, was mit dem Gesetz, wie es die Judaisten auflegen wollten, zusammenhing, und sie allein auf die Gnade in Christus zu stellen? Wie nichtig erscheinen angesichts solchen Frohlockens und in Gott gewissen Triumphirens die unsittlichen Verdächtigungen der Gegner des Apostels?

Nachdem der Apostel C. 6—8 die Bedenken zurückgewiesen hat, die vom ethischen Standpunkte aus gegen sein Evangelium geltend gemacht wurden, kommt er im Folgenden zu einem letzten, sehr schwer wiegenden Einwurf, der von geschichtlich-religiöser Auffassung aus nahe lag. Grade angesichts der eben geschilderten Gewissheit der zukünftigen Herrlichkeit, deren sich die Christen triumphirend mit dem Apostel freuen können, musste der Blick auf das jüdische Volk ein trauriger werden. Grade Israel hielt sich von dem Evangelium fern. Während die Heiden in Schaaren herzuströmten, blieb das berufene Volk Gottes, das Volk der Verheissung, ablehnend, widerspenstig

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 413 f.

dem Evangelium gegenüber. Und diese Thatsache vor Allem war in der Hand judaistischer Gegner ein höchst gefährliches Mittel, in einer heidenchristlichen Gemeinde gegen Paulus zu agitiren. Denn grade in Folge seiner persönlichen Thätigkeit und der Art seines Evangeliums war jenes traurige Verhältniss recht an's Licht getreten. Hier war es den Gegnern leicht, auch die Person des Apostels hineinzuziehen, ihn als Feind seines Volkes anzuklagen oder wenigstens als Einen zu verdächtigen, dessen Herz nicht warm und treu für sein Volk schlage. Sachlich aber wurde dieser Vorwurf ohne Weiteres, wenn man den Apostel als einen von den Sitten und der Religion seines Volkes Abgefallenen bezeichnete. Grade geborenen Heiden gegenüber mussten solche Vorwürfe einen ausserordentlichen Eindruck machen. Und das um so mehr, als sie ja auch bei ihrem Unterricht bis dahin auf die altheiligen Urkunden von Israel angewiesen waren [1]. — Darum unternimmt es Paulus C. 9—11, seinen Lesern nachzuweisen, wie durch sein Evangelium die Verheissung Gottes an Israel nicht hinfällig gemacht wird, wie Gott in dem, was er thut, nicht ungerecht ist, wie trotz aller widersprechend erscheinenden Wirklichkeit es bei dem bleibt, was der Apostel im Anfange 1, 16 gesagt hatte: es ist eine Kraft Gottes zum Heile für alle Glaubenden, den Juden sowohl in erster Linie, als auch den Heiden. — Man hat den vorliegenden Abschnitt enger als eine Vertheidigung der Missionspraxis des Apostels aufgefasst. Diese Ansicht hat Holsten [2] unter besonderer Berücksichtigung von Lipsius auf das richtige Mass zurückgeführt, indem er zeigt, dass das göttliche Recht seiner Heidenverkündigung nur als Nebenmoment betont wird. Weiss glaubt, desshalb, weil diese Ausführung dem Apostel tiefstes Herzensbedürfniss gewesen sei, falle jede Veran-

[1]) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 289 f.
[2]) Vgl. a. a. O. S. 712 f.

lassung weg, eine antijudaistische Polemik hier anzunehmen. Dem gegenüber ist zu sagen, dass Paulus kaum das Bedürfniss einer Aussprache in dem Grade gefühlt haben würde, wenn nicht seine Liebe zu seinem Volke thatsächlich angezweifelt worden wäre. Und wenn der Apostel gewiss auch für sich selbst Klarheit hatte erringen müssen in der vorliegenden Frage, welche das Herz eines jeden geborenen Juden lebhaft beschäftigen musste, so würde er doch gewiss die Lösung dieses Problems nicht so umfänglich und eingehend vor seinen heidnischen Lesern vorgetragen haben, wenn er nicht voraussetzen konnte, dass auch sie von dieser Frage, wie sie ihnen von den Gegnern des Apostels entgegen geworfen worden war, im Tiefsten erfasst und bewegt waren.

Ohne Anknüpfung an das Vorausgehende beginnt der Apostel den dritten Hauptheil und betheuert zunächst im Gegensatz zu dem triumphirenden Schluss C. 8 seinen Schmerz über seine Volksgenossen und seine herzliche Liebe zu ihnen. Näher auf den Gedanken von 3, 2 zurückkommend giebt er eine Aufzählung der reichen Vorzüge seines Volkes. In raschem Uebergange gelangt er V. 6 zur Abweisung des Missverständnisses, als sei Gottes Wort d. h. Verheissung hinfällig geworden und zeigt (V. 6—13), dass die göttliche Verheissung sich nicht an fleischliche Abstammung bindet, sondern nach Vorherbestimmung auswahlsweise verfährt. Das beweist die Heilsgeschichte bei Sara wie Rebekka. Im Folgenden (V. 14—21) rechtfertigt Paulus diese Freiheit der göttlichen Auswahl aus seiner Allmacht und weist jedes Hadern des Menschen gegen Gott als ungebührlich und unsinnig zurück. Wie sich das erwähnte Gesetz auch in der Gegenwart bewährt, zeigt die unter den Juden stattfindende Auswahl und die gleichzeitige Berufung der Heiden zum Heil (V. 22—29). Nachdem sich der Apostel bisher 9, 6—29 mit der Frage beschäftigt hat, wie in scheinbarem Gegensatze gegen die göttliche Verheissung nur ein ὑπόλειμμα von Israel in Ver-

bindung mit Heiden gläubig geworden ist, kommt er nun (9, 30 — 11, 32) zu der anderen Seite, wie es nämlich zu erklären, dass die Mehrzahl des Volkes ungläubig geblieben ist? In diesem Punkte schliesst sich unsere Darstellung an Holsten an, der diesen Gedanken schon 1872 [1]) aussprach und neuerdings 1879 [2]) eingehend begründet hat. Mit dieser Auffassung — das kann gleich hier vorausgenommen werden — hängt auch zusammen, dass Holsten nicht, wie es gewöhnlich geschieht, den Grund des Unglaubens der Mehrzahl von Israel in dessen eigener Schuld sieht, sondern schliesslich auch diese auf Gott selbst zurückführt. Für diese Anschauungsweise spricht, abgesehen von dem Einzelnen, schon der Umstand, dass auf diese Art eine völlige Congruenz zwischen beiden Seiten — auf der einen Gläubigwerden eines Bruchtheils von Israel, auf der andern Ungläubigsein des Volks im Ganzen — bewirkt wird, indem jedes Mal Gott die letzte Ursache ist. Und grade weil Gott der Alles Bewirkende, ist das endliche Heil Aller gewiss (11, 32).

Mit 9, 30—33 zieht der Apostel die Folgerung aus dem Vorhergehenden, dass Israel als Gesammtheit ungläubig bleibt. Die Aufzeigung des Grundes dieses Ungläubigseins leitet der Apostel 10, 1 wieder mit einer Bezeugung seiner Anhänglichkeit und Liebe zu seinem Volke ein. Der Grund aber, wie er vom menschlichen Standpunkte aus sich darstellt, liegt in dem Mangel an richtiger Erkenntniss in die Gottesgerechtigkeit, welcher vor Allem darin besteht, dass sie verkannten, dass mit Christus das Ende des Gesetzes gekommen ist und zugleich ein neues Heilsprincip (10, 1—4). Das Wesen dieses neuen Heilsprincipes wird in seinem Unterschiede von dem alten Gesetzesprincipe nachgewiesen und im Besonderen die Universalität seines Wesens wie seiner Verkündigung her-

[1]) Vgl. a. a. O. S. 454 f.
[2]) Vgl. a. a. O. S. 689 ff.

vorgehoben (5—15). Dieser Thatsache gegenüber können sich die ungläubigen Juden nicht damit entschuldigen, dass sie von dem Evangelium keine Kunde oder vorbereitende Kenntniss erhielten. Schon Moses und Jesaias haben sie darauf hingewiesen (16—21). Noch weniger aber kann der Grund des Unglaubens von Israel in der Verstossung des Volkes durch Gott liegen. Denn dass Gott sein Volk nicht verstossen hat, beweist die Thatsache, dass ein Theil des Volkes nicht verstossen ist. Trotzdem liegt ein Moment der Wahrheit in jenem Vorwande. Thatsächlich ist der Unglaube, die Unwissenheit Israels auf Gott zurückzuführen, denn Gott hat das Volk geblendet (11, 1—10). Damit ist aber das Räthsel noch nicht gelöst. Und Paulus giebt nun den eigentlichen Zweck des Unglaubens von Israel an. Durch ihn ist den Heiden das Heil zu Theil geworden, mit dem Zwecke aber, sie (die Juden) zur Nacheiferung anzureizen. Und diesen Zweck, sein Fleisch zur Nacheiferung zu bewegen, verfolgt sogar Paulus bei seiner heidenapostolischen Thätigkeit. An diesem Punkte schaltet der Apostel eine ernste Mahnung gegen Ueberhebung ein, zu der sich die Leser als geborene Heiden angesichts der ihnen zu Theil gewordenen gegenwärtigen Bevorzugung im Vergleich mit dem auserwählten Volke leicht konnten hinreissen lassen (11, 11—24). War schon in dem bisher Gesagten 11, 12 die Wiederannahme des Volkes Israel als Ganzen angedeutet worden als Möglichkeit, so schildert sie nun der Apostel als Gewissheit auf Grund einer ihm zu Theil gewordenen Offenbarung. Und so zeigt es sich denn wirklich, dass die Verheissungen Gottes nicht hinfällig geworden sind (11, 25—32 [1]). Erst hier kommt die Lösung zu ihrem Abschluss. Und angesichts dieser wunderbaren Wege Gottes kann Paulus nicht anders als mit einem Lobpreise schliessen (11, 33—36).

---

[1]) Wie wenig die ganze Darstellung, C. 9—11, für geborene Juden überzeugend gewesen wäre, dazu vgl. auch die Bemerkung von Pfleiderer, Prot. Kirchenzeitung a. a. O. S. 227.

Von den dogmatischen Ausführungen gelangt der Apostel mit C. 12 zu dem eigentlich praktischen Theil des Briefes, der sich bis 15, 13 erstreckt. — In C. 12 findet sich eine im Einzelnen nicht streng geordnete Darstellung der sittlichen Pflichten des Christen unter dem Gesichtspunkte eines geistigen Gottesdienstes (12, 1). Die specielleren Ermahnungen werden eingeleitet durch die allgemeine Forderung der Heiligkeit. Im Einzelnen hebt der Apostel die Demuth und Bescheidenheit hervor, die sich im Gemeindeleben auch grade hinsichtlich der verschiedenen χαρίσματα [1]) zu bewähren hat (3—8). Weiter ist es vor Allem die Nächstenliebe, die der Apostel zur Pflicht macht, und daneben die rechte Stellung den Feinden gegenüber (9—21 [2]). Auch aus diesem Capitel darf etwas entnommen werden, was auf die Verhältnisse der Gemeinde ein Licht wirft. Weizsäcker hat darauf hingewiesen, wie aus 12, 1. 2 sich vermuthen lässt, dass es der Gemeinde wohl noch an der rechten sittlichen Erkenntniss fehlte, und diese erst in ihrer ganzen Kraft und Klarheit musste hergestellt werden.

Ohne Verbindung mit dem Vorigen schliesst der Apostel C. 13 eine Ermahnung zur Unterwerfung gegen die Obrigkeit an (1—6). Diese Ermahnung, das der Obrigkeit Schuldige zu leisten, wird im Folgenden erweitert und verallgemeinert und auf das Gebot der Liebe als der

---

[1]) Unter den Charismen wird hier die Zungenrede, die der Apostel 1 Cor. 12, 10 bei ähnlicher Gelegenheit nennt und später, 1 Cor. 14, ausführlich bespricht, nicht erwähnt. Vielleicht darf auch hierin ein Beweis für die genaue Bekanntschaft des Apostels mit den Gemeindeverhältnissen gesehen werden. Der Apostel hat immer die conkreten Bedürfnisse seiner Leser im Auge und redet nicht aus seiner allgemeinen Erfahrung heraus.

[2]) Keim (vgl. Rom und das Christenthum, aus seinem handschriftlichen Nachlass herausgegeben von H. Ziegler, 1881. S. 182), der übrigens auch die Gemeinde für heidenchristlich hält, schliesst aus 12, 12. 14. 17. 21, sowie aus C. 8, dass die Gemeinde schon damals wirklich unter dem Widerwillen des Pöbels gelitten.

wahren Gesetzeserfüllung zurückgeführt (7—10 [1]). Verstärkt und begründet aber werden alle Ermahnungen noch zum Schluss durch den Hinweis auf den nahen Tag Christi. Da ziemt es den Christen, die Werke der Finsterniss abzulegen und die Waffen des Lichts anzuziehen (11—14). Ein direkter Schluss auf die Zusammensetzung und den Charakter der Gemeinde soll aus diesem Capitel, speciell 13, 1—6, nicht gezogen werden. Hatte man früher seit Baur in dem jüdischen Charakter die Erklärung suchen zu müssen gemeint, so ist neuerdings mit Wahrscheinlichkeit die Entstehung regierungsfeindlicher Gesinnung auf heidnischem Boden geltend gemacht worden [2]). Wenn auch eine unanfechtbare, keinem Zweifel unterworfene Darlegung der Motive dieser Auseinandersetzung kaum möglich ist, jedenfalls passen die Ermahnungen auf geborene Heiden sowohl wie Juden, und jedenfalls müssen es besondere, dem Apostel bekannte Verhältnisse der römischen Gemeinde gewesen sein, die ihn zu einer so ausführlichen Besprechung der Stellung des Christen zur Obrigkeit veranlassten, wie sie sich sonst nirgendwo bei Paulus findet.

Wohl in Anknüpfung an 13, 14, wo der Apostel die Leser ermahnt, die Sorge für das Fleisch nicht bis zur Weckung von Begierden zu treiben, kommt er 14, 1 ff. zur Besprechung einer Erscheinung, bei der diese Mahnung in extremer Weise befolgt zu werden schien. C 14—15, 13 [3])

[1]) V. 7 wird nicht zum Vorigen, sondern hierzu zu ziehen sein, da mit V. 7 zu Allgemeinerem übergegangen wird. Ohne Zweifel nothwendig wird die Zusammenschliessung von V. 7 mit dem Folgenden, wenn Heinrici (vgl Stud. und Krit., 1881, Heft 3, S. 519 ff.) mit seiner sehr einleuchtenden Deutung von τέλος als Gemeindeeinschuss Recht hat, wodurch der ganze Vers in allen seinen Theilen eine ansprechende Deutung gewinnt.

[2]) Vgl Weizsäcker a. a. O. S. 262; Jahrb. f. d. Th., 1876, S. 17 f.; auch Heinrici a. a. O. S. 520. Gegen Weizsäcker hat sich jüngst Mangold wieder entschieden ausgesprochen, vgl. Mangold's Universitätsprogramm, Bonn, 1881: *de ecclesia primaeva pro Caesaribus ac magistratibus romanis preces fundente dissertatio.*

[3]) Für die Echtheit und Zusammengehörigkeit von 15, 1—13 zum Römerbrief vgl. vor Allem Hilgenfeld in seiner Zeitschrift. 1872. S. 469 ff.

handelt von den Schwachen. So nennt Paulus eine Richtung in der Gemeinde, die auf die Enthaltung von gewissen Speisen und das Beobachten besonderer Tage Werth legte. Wie leicht begreiflich, hing mit dieser Ausnahmestellung eine gewisse Reiberei zusammen zwischen der Mehrheit der Gemeinde, die hier zur Aufnahme und Duldung der Schwachen aufgefordert wird, und dieser besonderen Richtung. Während die Anhänger der letzteren zum Richten der Uebrigen leicht geneigt waren, hatten diese für jene schnell Verachtung bereit. Paulus betont dem gegenüber, dass es in solchen sittlich an sich indifferenten Dingen darauf ankomme, dass Jeder in seiner Meinung gewiss werde. Alle gehören mit Allem, was sie sind und thun, Christus an und sowohl der, welcher seinen Bruder richtet, wie der, welcher ihn verachtet, muss vor Gottes Richterstuhl Rechenschaft ablegen (14, 1—12). Hat bisher der Apostel die Sache mehr allgemein behandelt, so macht er jetzt die praktische Anwendung und warnt, dem Bruder Anstoss zu geben. Auch das an sich Erlaubte soll man lassen, wenn es den Bruder durch das ihm gegebene Aergerniss zu Fall bringen kann (13—23). Hatte sich der Apostel schon 14, 14 principiell auf die Seite der Gegner der Schwachen gestellt, so fasst er sich 15, 1 gradezu mit ihnen als δυνατοί zusammen und fügt noch eine neue Ermahnung hinzu. Sie, die Starken, sollen nicht nur ihren schwächeren Brüdern keinen Anstoss geben, wodurch diese leicht zu einem nicht aus Glauben hervorgehenden Nachgeben bewogen werden können, sondern sie auch völlig dulden und zwar — das setzt der Apostel ausdrücklich zu seiner Warnung hinzu — nicht in eitler Selbstgefälligkeit. Grade das Letztere war für die Starken in ihrer Stellung eine besondere Gefahr. Zur Verstärkung seiner Ermahnung, die zum eigentlichen Ziel die völlige Eintracht der Gemeinde hat, führt Paulus noch das Beispiel Christi an (15, 1—13).

Was nun die Wurzel dieser ganzen Richtung der

Schwachen betrifft, so ist, wie schon früher bemerkt wurde, ausser Zweifel, dass der Boden ein jüdischer ist. Daher, wie wichtig auch die Sache für die Geschichte des Ur-Christenthums ist, für die vorliegende Frage ist es weniger von Belang, ob die Schwachen essenischer Natur waren, wie seit Ritschl[1]) fast alle Forscher[2]) annehmen, oder eine selbstständige Bildung auf römischem Boden, wie Weizsäcker[3]) wahrscheinlich zu machen gesucht hat.

Der ermahnende Theil des Briefes ist hiermit 15, 13 zu Ende. Nicht ohne Grund hat Godet[4]) Weizsäcker entgegengehalten, zu verwundern sei der völlige Mangel jeder polemischen Tendenz in dem praktischen Theile des Briefes. Der Ritualismus suche grade durch die Formen, die äusseren Gebräuche zu wirken. Aber Weizsäcker[5]) selbst schon hat diesen Einwand vorhergesehen und bemerkt, es gelte für den Apostel, die Lehre des Judaismus abzuwehren, aber noch nicht seine praktischen Folgen. Praktischen Boden habe er noch nicht gewonnen. Er sei in seiner eigentlichen Gestalt in der Gemeinde noch nicht heimisch, sondern werde eben erst eingeführt. Es kann hinzugefügt werden: die Parallele mit dem Galaterbrief, die Godet zur Unterstützung seines Einwandes anführt, ist nicht am Platze. Haben auch die Verhältnisse der römischen Gemeinde mit denen der galatischen in Manchem und nicht Unwesentlichem grosse Aehnlichkeit, so besteht doch ein gewaltiger Unterschied darin, dass die galatische Gemeinde seit langer Zeit unter der Bearbeitung der Judaisten stand, dass sich dort die Judaisten thatsächlich

---

1) Vgl. Entstehung der altkath. Kirche. 2. Aufl. S. 232 f.

2) Sabatier (vgl. a. a. O. S. 191 ff.) nimmt auch mit Ritschl eine ähnliche Richtung wie in Colossä an, der nur die theoretische Grundlage noch fehle, die in Colossä bereits dazu gekommen sei, will aber hier die Anfänge der Gnosis finden.

3) Vgl. a. a. O. S. 308 f.

4) Vgl. a. a. O. S. 59.

5) Vgl. a. a. O. S. 263.

eine zum Theil bestimmende Macht in der Gemeinde erworben hatten. Paulus hatte gewissermassen persönlich um die Gemeinde mit den Judaisten gerungen. Aller Wahrscheinlichkeit nach können aber die Römer erst seit kürzester Zeit vor Abfassung des Briefes durch die Judaisten bearbeitet worden sein. In der Regel folgten ja dem Apostel seine Gegner in jedes neue Arbeitsfeld nach. — Was Godet aber schliesslich noch anführt, die Stelle 16, 17—20, ist nicht von Gewicht, da bei dem heutigen Stande der Forschung, wo die Zugehörigkeit von C. 16 zum Römerbrief von den Meisten bestritten wird, die Berufung auf eine solche Stelle der nöthigen Sicherheit entbehrt.

Im Folgenden, 15, 14 ff., das im Einzelnen schon früher besprochen wurde, rechtfertigt Paulus zunächst den etwas kühnen Ton seines Schreibens und theilt dann seine Reisepläne mit, aus denen sich ergiebt, dass er die Römer nur auf der Durchreise begrüssen will. Zum Schluss bittet er die Leser, ihm mit ihrem Gebete beizustehen, da er schweren Aufgaben entgegengehe (15, 14—32). Es bleibt noch C. 16 übrig. Da aber die Zugehörigkeit dieses Capitels zum Römerbrief mindestens höchst zweifelhaft ist, und die Auffassung, welche wenigstens 16, 3—20 nach Ephesus gerichtet sein lässt, eine gradezu erdrückende Wahrscheinlichkeit [1]) für sich hat, ist es gerathen, dieses Capitel für die Zweckbestimmung des Briefes nicht zu verwerthen [2]). Dürfte es mit in Betracht gezogen werden, so würde es auch nur für den heidenchristlichen Charakter der Gemeinde Zeugniss ablegen [3]). Nachdem so der Brief in seinem ganzen Umfange und in seinen einzelnen Theilen

---

[1]) Neuestens scheint auch Weiss (vgl. a. a. O. S. 39 f.) diese Ansicht zu theilen.

[2]) Ob 16, 1. 2 noch zum Römerbrief gehörten, wie es mit der Echtheit der Schlussdoxologie steht etc., diese Fragen sind erst recht für den vorliegenden Zweck nicht von Belang.

[3]) Vgl. zu C. 16 auch noch Weizsäcker a. a. O. S. 264.

betrachtet worden ist, und diese Untersuchung nur geeignet war, die nach einzelnen Aussprüchen des Briefes aufgestellte Vermuthung über die Verhältnisse der Gemeinde und über Zweck und Veranlassung des Briefes zu bestätigen, soll das Resultat noch ein Mal kurz zusammengefasst werden.

Die Gemeinde war bis kurz vor der Abfassung des Briefes des Apostels an sie eine vom Kampfe wesentlich noch unberührte gewesen, welche sich in Unabhängigkeit von bekannten apostolischen Auktoritäten mehr aus sich heraus entwickelt hatte. Der Mehrzahl nach bestand sie zur Zeit des Briefes aus geborenen Heiden; es gab aber auch eine jüdische Minorität in ihr. In längerer oder kürzerer Zeit musste sich auch hier die Frage nach dem Gesetz erheben, welche in den paulinischen Gemeinden schon einen so furchtbaren Sturm erregt hatte. Nun scheinen dem Apostel, der schon längst im Stillen die römische Gemeinde in's Auge gefasst hatte, Judaisten zuvorgekommen zu sein. Anknüpfend mit ihren Bemühungen an die judenchristliche Minorität scheinen sie der Gemeinde vorgestellt zu haben, ihr bisheriges Christenthum habe noch einen wesentlichen Mangel, ihnen fehle noch der Anschluss an das Gesetz. Ohne das Gesetz aber sei es nicht möglich, sich vor sittlichem Verderben zu bewahren. Dabei wurde, um eine spätere Wirksamkeit des Paulus unmöglich oder wenigstens schwierig zu machen, das paulinische Christenthum im schlimmsten Lichte dargestellt. Man sagte den römischen Christen, das Aufgeben des Gesetzes führe nicht nur zum Mangel an scharfem sittlichem Urtheil, sondern bewirke auch gradezu unter Betonung der Gnade sittlich höchst bedenkliche Consequenzen. Ausserdem aber versündige sich das paulinisch Evangelium an dem Gesetz als göttlicher Institution, da das Gesetz als eine abgethane Sache, als ein überwundener Standpunkt angesehen werde. Ja der Werth des Gesetzes werde so vernichtet, dass man ihm im Gegentheil gradezu eine unheilvolle Wirkung zuschreibe. Paulus selbst aber sei treulos von seinem

Volke und seiner Religion abgefallen [1]). Diese Zustände in der römischen Gemeinde, dieser durch die Judaisten herbeigeführte Zustand des Zwiespaltes, in den die Gemeinde immer tiefer verwickelt werden konnte, ist die Veranlassung, dass Paulus an die römische Gemeinde schreibt. Und aus dieser Veranlassung erklären sich Ton und Inhalt des ganzen Briefes auf das Befriedigendste. Weil die Leser ihre praktische Freiheit wohl zum Theil ohne die genügende Grundlage und Rechtfertigung in der Lehre ausübten, wird Paulus in den grundlegenden lehrhaften Erörterungen des Briefes C. 1—5 so eingehend. Die Leser mussten erst recht und ganz in das paulinische Evangelium eingeführt werden. Dabei ist übrigens nicht ausgeschlossen, dass Paulus bei dieser Gelegenheit auch seinem persönlichen Bedürfnisse nach vollständigerer Entwicklung seiner Lehre Rechnung trug [2]). In den beiden folgenden Haupttheilen C. 6—8 und C. 9—11 macht er von dem im ersten grundlegenden Theil Gesagten die praktischen Anwendungen und vertheidigt sich seinen Lesern gegenüber gegen die ihm von seinen Gegnern gemachten Vorwürfe. Endlich in dem parainetischen Theil C. 12—15, 13 stellt der Apostel zunächst allgemeine sittliche Principien auf, um bei den Lesern die rechte scharfe sittliche Erkenntniss zu bewirken [3]), und bespricht dann einige die Entwicklung der Gemeinde besonders bedrohende Erscheinungen. Grade die Milde und Schonung, die er hier der Minorität gegenüber C. 14. 15 auf's Dringlichste empfiehlt (vgl. auch schon 11, 13 ff.), zeigt, wie er bemüht ist, die Herzen grade auch dieser Gemeindeglieder, die seinem Evangelium vielleicht am fremdesten gegenüber standen und den judaistischen Bestrebungen am meisten

---

1) Vgl. hiezu auch Weizsäcker a. a. O. S. 290 f.

2) Vgl. Weiss a. a. O. S. 33, 35.

3) Weizsäcker (vgl. a. a. O. S. 307) und Heinrici (vgl. 1 Cor. Br. S. 220, Anm. 4) haben auf die analogen Verhältnisse der corinthischen Gemeinde aufmerksam gemacht.

zugänglich waren, zu gewinnen und so die Gemeinde stark und ganz zusammenzuhalten. So will er sich durch diesen Brief den Weg zur römischen Gemeinde bahnen. Das Uebrige soll dann seine spätere persönliche Gegenwart thun.

Angesichts der hier gegebenen Schilderung von den Verhältnissen und Bedürfnissen der römischen Gemeinde möchte vielleicht das Bedenken erhoben werden, dem Apostel hätte schwerlich eine so genaue Kunde der Verhältnisse zu Gebote stehen können. Vor Allem mag auch das Wort 3, 8 vgl. 6, 1. 15; 3, 31; 7, 7 auffallend gefunden werden. Dagegen ist zu sagen: dass Paulus thatsächlich von der Gemeinde Näheres gehört hatte, beweisen schon die verschiedenen anerkennenden Bemerkungen über den Glauben der Leser, vor Allem aber die praktischen Ermahnungen am Schlusse des Briefes. Wie früher gezeigt wurde, setzen grade die letzteren eine ganz genaue Bekanntschaft mit den Gemeindeverhältnissen voraus. Unter diesen Umständen ist es gewiss nur natürlich, dass der Apostel auch Mittheilung erhielt von den Beunruhigungen und schädlichen Einflüssen, die der Gemeinde drohten. Waren aber, wie nach dem Briefe mit Bestimmtheit zu vermuthen ist, Gegner der Lehre des Apostels in Rom in der dortigen Christengemeinde aufgetreten, so ist es grade am leichtesten denkbar, dass gewisse Schlagworte der Gegner am meisten Verbreitung fanden und so dem Apostel zu Ohren kamen. Gewiss werden die judaistischen Gegner grade bei einer bis dahin vom Kampfe unberührten Gemeinde am liebsten zu Schlagwörtern ihre Zuflucht genommen haben. Denn solche sind, je weniger sie es mit der Wahrheit genau nehmen, um so mehr geeignet, unerfahrene und darum zum Prüfen weniger geneigte Gemüther irre zu leiten.

Zum Schlusse ist noch ein Punkt kurz zu erörtern. Man hat nämlich, wie früher schon bemerkt wurde, den Inhalt des Römerbriefes vor Allem aus einer conciliatorischen irenischen Tendenz des Apostels herzuleiten gesucht.

Holsten und Pfleiderer[1]) sind in neuerer Zeit die entschiedensten Vertreter dieser Ansicht. Auch Weiss hat in gewissem Sinne ihnen beigestimmt. Doch ist zwischen den Behauptungen von Holsten und denen von Weiss wohl zu unterscheiden. Während Holsten gradezu behauptet[2]) — und diese Einsicht für das Verständniss für nothwendig hält — dass der Römerbrief nicht die reinste Frucht des paulinischen Geistes sei, lässt Weiss den Apostel nur das berechtigte Moment an der ihm entgegentretenden Opposition anerkennen und in seine Anschauung aufnehmen. Holsten's Ansicht führt also im Unterschiede von Weiss fast zu einer Verdächtigung des sittlichen Charakters des Apostels. — Diesen Behauptungen gegenüber ist unmöglich zu leugnen, dass im Vergleiche mit dem Galaterbrief der Römerbrief eine viel mildere versöhnlichere Sprache dem Judenchristenthume gegenüber führt. Nach der hier vertretenen Anschauung des Briefes erklärt sich diese Thatsache aber sehr leicht, ohne dass dem Charakter des Apostels zu nahe getreten wird, oder eine förmliche Veränderung in seiner Stellung zum Judenchristenthum angenommen zu werden braucht. Paulus spricht selbst seinen Grundsatz in Betreff der evangelischen Verkündigung 1 Cor. 9, 19 f. offen aus. Dem gemäss nahm er überall auf die besonderen Verhältnisse Rücksicht und richtete darnach seine Predigt ein. So geschah es auch das eine Mal in Galatien, das andere Mal in Rom. In Galatien hatten die Gegner des Apostels in der Gemeinde selbst schon festen Fuss gefasst. Paulus wird in der Erbitterung über den theilweisen Abfall der von ihm selbst unterrichteten Gemeinde zu der äussersten Schärfe seiner Behauptungen getrieben. Jede Milde, jedes Entgegenkommen wäre hier Schwäche gewesen. In Rom

---

[1]) Neben ihnen sind besonders Hilgenfeld und Volkmar zu nennen.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 99 f.

lagen die Verhältnisse anders. Paulus wendet sich m
Vertrauen an die Gemeinde, die bis dahin in keiner pe
sönlichen Beziehung zu ihm gestanden hatte, und die
nicht als seine Gemeinde ansehen durfte. Seine Gegne
haben wesentliche Erfolge noch nicht erreicht. Darum
sucht Paulus die Gemeinde auf der einen Seite positiv zu
festigen und ihnen eine tiefere Erkenntniss des Evangeliums
zu vermitteln, auf der andern Seite weist er die Verdächtigungen seiner Gegner als erlogene zurück. Dass
bei dieser Gelegenheit, wo der Apostel als ein Abtrünniger
seines Volkes dargestellt worden war, in ihm seine ganze
Liebe zu seinem Volke sich regt und einen mächtigen
Ausdruck erhält, ist nur begreiflich. Natürlich kommt der
Apostel auch erst dann ausführlich auf die Dinge zu sprechen,
wenn sie von seinen Gegnern in den Kampf hineingezogen
worden waren (vgl. C. 9—11). Von dem aber, worauf
es ihm ankam, und was er in allen seinen Kämpfen mit
dem Judaismus betont hatte, die Behauptung von der Aufhebung des Gesetzes für den Christen, giebt er nichts
nach. Die Auseinandersetzung über das Gesetz C. 7
(vgl. auch 5, 20. 21) verräth doch wenig irenische Tendenz. Aus dem Fehlen oder Anwenden einzelner Worte
aber, wie z. B. λόγος τοῦ σταυροῦ, δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ sind,
schwer wiegende Schlüsse ziehen zu wollen, hat doch sein
Bedenkliches. Die Milde also, die Paulus im Römerbrief
übt, ist nicht aus einer Abschwächung seiner Principien
zu erklären, sondern aus apostolischer Einsicht und Weisheit, welche, ohne sich etwas zu vergeben, für neue Verhältnisse und Fragen auch neue Wege und Antworten zu
finden weiss.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck) in Freiburg i. B. und Tübingen.

Theologische Verlagswerke.

Baehr, K. C. W. F., Der protestantische Gottesdienst vom Standpunkt der Gemeinde aus betrachtet. M. 1. —

— —, Symbolik des Mosaischen Cultus.
I. Zweite Auflage. M. 8. —
II. (Erste Auflage.) M. 10. 50.

Hausrath, A., Geschichte der alttestamentlichen Literatur. M. 2. —

Mejer, O., Febronius. M. 8. —

Müller, C., Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Curie. I. II. M. 16. —

Palmer, Ch., Geistliches und Weltliches. M. 4. —
Gebunden M. 5. —

— —, Predigten aus neuerer Zeit. M. 4. 50.
Gebunden M. 5. 50.

— —, Die Gemeinschaften und Sekten des Königreichs Württemberg. Herausgegeben von Dr. Jetter. M. 4. 20.

Rothe, R., Dogmatik. Herausgegeben von D. Schenkel. I. II. M. 9. —

— —, Vorlesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens. Herausgegeben von H. Weingarten. M. 8. —

Sengler, J., Die Idee Gottes. I. II. 1. 2. M. 6. 50.

— —, Erkenntnisslehre. I. M. 6. —

Sevin, H., Chronologie des Lebens Jesu. M. 2. 50.

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.





